جان غريش | Jean Greisch

العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الأول

إرْث القَرْن التّاسع عَشَر وَوَرَثته

ترجمة

محمد علي مقلد

مراجعة

مشير باسيل عون



جان غريش

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الأول

إرْث القَرْن التّاسع عَشَر وَوَرَثته

ترجمة

الدكتور محمد علي مقلد

مراجعة

مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title: Le buisson ardent et les lumières de la raison,
L'Invention de la philosophie de la religion,
Tome I: Héritages et héritiers du XIX^{e} siècle
by Jean Greisch

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2002

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

العوسج الملتهب وأنوار العقل: ابتكار فلسفة الدين
الجزء الأول: إرث القرن التاسع عشر وورثته
ترجمة د. محمد علي مقلد
موضوع الكتاب فلسفة الدين
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد فني مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)
ردمك ISBN 978-9959-29-506-4 (رقم الجـــزء)
رقم الإيداع المحلي 2009/353
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961+/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb



توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com



العوسج الملتهب وموسى

لوحة محفورة على نحاس، لجان جاك سوندرار، مستقاة من الكتاب المقدس

في نورمبرغ في متصف القرن السادس عشر ميلادي

كلِمَةُ النّاشِر

سالِم أَحمد الزّريقانيّ

تعودُ صِلَتي بكتابِ الفيلسوفِ جان غريش Jean Greisch المشهورِ الذي عُنوانُهُ العَوسَجُ المُلتَهِبُ وأنوارُ العَقلِ: ابتِكارُ فَلسَفَةِ الدِّين *Philosophie & Théologie: Le Buisson Ardent et les lumières de la raison* إلى سنواتٍ طويلةٍ جدًّا، مُنذُ أن فكَّرتُ جدِّيًا في ترجمةِ أعمالِ بول ريكور التي شرَعتُ في إصدارِها في بدايةِ الألفيَّةِ والتي لا تَزالُ تَصدُرُ تِباعًا(*)، ولا سِيَّما حينَ كُنتُ أطالِعُ مُسَوَّداتِ التَّرجمةِ في صُوَرِها النِّهائيَّةِ قبلَ البَدءِ عَمَليًّا بِطِباعتِها ونَشرِها. إذ لَفَتَ نَظَري حينَذاكَ أنَّ ريكور كانَ دائمَ الإحالَةِ في مسائلَ مُعَيَّنةٍ على غريش، تلميذِهِ وصديقِهِ وصَفِيِّه لاحِقًا، على الرَّغمِ من شُهرتِهِ ونُجوميَّتِهِ وأُستاذيَّتِهِ وفارِقِ السِّنِّ والتَّجرِبَةِ بَينَهُما. والحَقُّ أنَّ سَعيي في البِدايةِ كانَ مُتَّجهًا صوبَ الاطِّلاعِ على كتابِهِ المشهورِ آنَذاك الذي عُنوانُهُ الأنطولوجيا والزَّمانيَّة على أساسِ أنَّهُ كانَ يُمثِّلُ حتّى ذلك الوقتِ ذروةَ إنتاجِهِ الفلسفيِّ وقِمَّتَهُ، لِيأتِيَ بَعدَ ذلكَ التَّفكيرُ جدِّيًا في اتِّخاذِ الخطواتِ اللازمةِ لِترجمتِهِ، وهيَ الخطواتُ أنفُسُها التي اتَّخَذتُها في جَميعِ كُتُبي المُترجَمَةِ التي أصدَرْتُها طَوالَ عِشرينَ عامًا، وما زِلتُ أتَّخِذُها في جَديدِ ما يُترجَمُ عِندي.

غيرَ أنّي حينَ بَدَأتُ أتابِعُ بِدِقَّةٍ الكُتُبَ المُهِمَّةَ والمفصليَّةَ في مَساقاتِها، التي تُصدِرُها دورُ النَّشرِ الغربيَّةُ المختلفةُ والتي تَنسَجِمُ مع المَحاورِ التي انتَقَيْناها في

(*) ستصدُرُ بِعَونِ اللهِ عَن دارِ الكِتابِ الجَديدِ ترجَمَةُ كتابٍ جديدٍ لريكور عُنوانُهُ في مَدرَسَةِ الفينومينولوجيا *A L'ecole de La Phénoménologie*، وكتابٍ آخرَ صَغيرٍ عُنوانُهُ الشّرّ *Le mal*.

عَمَلِنا لِما وَجَدْنا في مُعالَجَتِها مِن نَقصٍ كبيرٍ في الثّقافةِ العربيَّةِ، وذلكَ بزيارةِ مَعارضِ الكُتُبِ العالميَّةِ وفي مُقَدِّمَتِها معرضُ فرانكفورت ثُمَّ مَعرضُ لندن والاتّفاقِ على شِراءِ حُقوقِ التَّرجَمَةِ من النّاشرِ نَفسِهِ مُباشَرَةً، اكتَشَفْتُ بِالمصادَفَةِ صُدورَ هذهِ الدُّرَّةِ النَّفيسَةِ واليَتيمةِ دفعَةً واحدةً، عِلمًا بأنَّ الكتابَ كانَ قَد صدرَ مُنَجَّمًا بينَ عامَي 2002 و2004، فانحرَفَتْ نَظرَتي كلِّيًّا صوبَ هذا الكتابِ. وما زِلتُ أذكُرُ أماراتِ الدَّهشَةِ على وَجهِ مُديرِ دارِ سيرف، السَّيِّد Éric T. de Clermont-Tonnerre، حينَ رَآني أحمِلُ الكتابَ الضَّخمَ من الرَّفِّ الذي كانَ مَعروضًا عليه إلى مكتبِهِ، ولا أنسى كلِماتِهِ التي وَجَّهَها إلَيَّ، إذ قال لي ما تَرجَمَتُهُ الحَرفيَّةُ: "هذا الكتابُ ضَخمٌ وصَعبٌ جِدًّا وهوَ في مُجَلَّداتٍ كبيرةٍ ويَعسُرُ، إن لَم يَستَحِلْ، أن تُترجِمَهُ وتَتَحمَّلَ نَفَقاتِهِ وَحدَكَ؛ لأنَّ ترجمتَهُ ليسَتْ هيِّنةً أبدًا وتَحتاجُ إلى خطَّةٍ وفَريقِ عملٍ من مُترجِمينَ ومُراجِعينَ وغَيرِهِم". وزادَ على ذلكَ أنَّ الكِتابَ، لِفَرطِ صُعوبتِهِ ودِقَّتِهِ وتَخَصُّصِهِ، لَمّا يُترجَمْ بَعدُ إلى أيَّةِ لُغَةٍ مِن لُغاتِ دُوَلِ العالَمِ الغَربيَّةِ مِنها والشَّرقيَّةِ، ولا شَكَّ في أنَّ لِذلكَ دَلالَتَهُ ومَغزاهُ. بَيدَ أنَّ كُلَّ ذلكَ لَم يَثْنِ نِيَّتي ولَم يُقعِدْ هِمَّتي، فأخبَرْتُهُ أنّي عازِمٌ عَلى الاتّفاقِ مَعَهُ على ترجمتِهِ، معَ عِلمي سَلَفًا بِأنّي سأدخُلُ في نَفَقٍ طويلٍ جدًّا، لكِنَّ نِهايَتَهُ مُضيئةٌ والسَّيرَ فيهِ مُمتِعٌ. وشَعَرْتُ بِأنّي أمامَ تَحَدٍّ كبيرٍ، ولَم أكُن موقِنًا بِأنّي سأُنهي المهمَّةَ على النَّحوِ المأمولِ، لكنّي قَرَّرْتُ أن أتَوَكَّلَ على اللهِ وأخوضَ لُجَّةَ هذهِ المُغامَرَةِ، وها هيَ ذي ثَمَرَتُها بينَ أيدي القُرّاءِ الكِرامِ، والحُكمُ عليها مَتروكٌ لَهُم.

وحينَ جَلَبْتُ مَعي الكتابَ بِمُجَلَّداتِهِ الضَّخمةِ إلى بيروت بدَأَتْ مَرحلَةٌ أخرى هيَ البَحثُ عن الأساتذةِ والباحِثينَ المهتمّينَ بِفلسفةِ الدِّينِ والهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، ولا سِيَّما أصدقاءُ المؤلِّفِ الذين زامَلوهُ في قاعاتِ الدَّرسِ، أو أصفِياؤُهُ وتلاميذُهُ الخُلَّصُ، وهُم قلَّةٌ قَليلَةٌ جدًّا في العالمِ العربيِّ كلِّهِ، ورُبَّما لا يتجاوزُ عَدَدُهُم أصابعَ اليدِ الواحدةِ. وكُنتُ في أثناءِ ذلكَ أتَواصَلُ دائمًا معَ النّاشرِ الفرنسيِّ والفيلسوفِ غريش نَفسِهِ الذي شَدَّ على يَدي وشجَّعَني كثيرًا على ترجمةِ كِتابِهِ. وقَد طالَبْتُهُ بِأن يُرسِلَ إلَيَّ سيرتَهُ العلميَّةَ، فلَمّا بَلَغَتْني هالَتْني؛ إذ ألفَيْتُها تزيدُ على أربعينَ صفحةً حافِلةً، هذا من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى أُحبِطتُ كثيرًا حينَ بَلَغَتْني إجاباتُ الاستشاراتِ العلميَّةِ التي أرسَلْتُها إلى ذَوي الشّأنِ والتي

تتعلّقُ بإمكانِ تَرجَمَةِ هذا الكِتابِ، إذ خَذَلَني غيرُ واحدٍ مِنهُم عن ذلك ولامَني لاتِّجاهي دائمًا إلى تَرجَمَةِ الكُتُبِ الكبيرةِ والموسوعيَّةِ والصَّعبةِ، بِحُجَّةِ أنَا نحنُ العرب لَسْنا مُؤَهَّلِينَ بَعدُ لِذلكَ. وهناكَ من قالَ إنَّ الكتابَ يُعالجُ ظواهرَ تَخُصُّ سياقاتٍ في ثَقافاتٍ أُخرى ليسَ لدينا مُتَخَصِّصونَ فيها، ولا سِيَّما أنَّ أغلبَ المعلوماتِ فيهِ رُبَّما تَرِدُ أوَّلَ مَرَّةٍ في المكتبَةِ العربيَّةِ، وإنَّهُ يتناولُ حقلًا بِكرًا في الثَّقافةِ العربيَّةِ المعاصرةِ، وإنَّا لا نمتلكُ ما يَكفي مِن المعرفةِ والخِبرةِ لِترجمةِ بعضِ ما يَرِدُ فيهِ مِن مُصطَلَحاتٍ فَلسَفِيَّةٍ أو لاهوتيَّةٍ مُتَخَصِّصةٍ لأنَّها غيرُ معروفةٍ وغيرُ متداوَلَةٍ عندَنا، وإنَّ الفلاسفةَ واللاهوتِيِّينَ الذين يُحاوِرُهُم غريش في هذا الكتابِ ما زالَتْ أغلبُ أعمالِهِم غيرَ مُترجَمَةٍ إلى العربيَّةِ، إلى غيرِ ذلك من رُدودٍ مُحبِطَةٍ ومُخذِّلَةٍ.

لكِنْ، على الرَّغمِ مِن كلِّ تلكَ المُثَبِّطاتِ قرَّرْتُ أن أُتَرجِمَ هذا الكتابَ وأن أَسيرَ إلى نهايةِ الطَّريقِ فيهِ وأن أتحمَّلَ تكاليفَهُ وَحدي، معَ عِلمي بِضَخامتِهِ وسَعَتِهِ وعُمقِهِ وصُعوبةِ ترجمتِهِ، وبِأنَّ كثيرًا مِن القضايا التي يَعرِضُها رُبَّما تُثارُ أوَّلَ مَرَّةٍ في العربيَّةِ؛ إذ إنَّ المكتبةَ العربيَّةَ تكادُ تَخلو إلى يَومِنا هذا من كتابٍ مَرجعيٍّ جامعٍ في فلسفةِ الدِّينِ، وأغلبُ ما تُرجِمَ في هذا الحَقلِ ليسَ سِوى كتاباتٍ مُقتضَبَةٍ لا تُسمِنُ ولا تُغني من جوعٍ، بِحيثُ يُمكِنُ القَولُ إنَّ كلَّ ما نُشِرَ بالعربيَّةِ في فلسفةِ الدِّينِ لا يَعدو، إذا ما قِيسَ بِعملِ غريش الهائلِ في موسوعتِهِ هذه، أن يكونَ نُتَفًا من هُنا أو هُناك وإضاءاتٍ لِنِقاطٍ مَحدودةٍ، أمّا كتابُ غريش فيُحيطُ بالموضوعِ وأعلامِهِ إحاطةَ شُمولٍ واستيعابٍ.

وقد وَضَعَتْنا سَعَةُ معارفِ الكتابِ والمعلوماتِ التي يحتويها أمامَ تحدِّياتٍ صعبةٍ أخذَتْ مِنّا كُلَّ مَأخذٍ، بحيثُ استغرقَت ترجمتُهُ ومُراجعتُهُ وإعادةُ تحريرِ قسطٍ وافرٍ منهُ عَشرَ سَنواتٍ كاملةً، كانَتْ حِصَّةُ التَّرجمةِ مِنها خمسَ سنواتٍ، أمّا السَّنَواتُ الخَمسُ الأخرى فاستَهلَكَتْها عمليّاتُ المراجَعَةِ على النَّصِّ الأصليِّ، وتَدقيقِ التَّرجمةِ، وضبطِ المصطلحاتِ وتَوحيدِها، وكتابةِ المقدِّماتِ، وعَمَلِ الفهارسِ.

ولا بُدَّ مِن كَلِمَةٍ بِشأنِ المُقدِّماتِ المُتَعدِّدَةِ لِهذا الكِتابِ. فقَد اتَّفَقْتُ مع غريش على أن يَكتُبَ مقدِّمةً خاصَّةً للتَّرجمةِ العربيَّةِ، فكَتَبَها في نَحوِ عشرينَ

صفحةً أو أكثرَ تحدَّثَ فيها عن التَّطوُّراتِ التي حدثَتْ في هذا الحقلِ بعدَ صُدورِ الكتابِ، وهي مُقدِّمةٌ عَميقةٌ ومُهمَّةٌ تُكمِلُ مسيرةَ الكتابِ. واتَّفَقْتُ كذلكَ مع الأُستاذِ الدُّكتور مُشير عون على أن يكتُبَ مُقَدِّمةً خاصَّةً تكونُ بمَنزِلَةِ بحثٍ مُفصَّلٍ في فلسفةِ الدِّينِ يُكتَبُ للكتابِ خاصَّةً. أمّا الدُّكتور عزُّ العرب فقَد تَكفَّلَ بكتابةِ مُقَدِّمةٍ ضافِيةٍ لكلِّ جُزءٍ مِن أجزاءِ الكتابِ، حتّى الجُزءِ الأوَّلِ الذي ترجَمَهُ الدُّكتور محمَّد عليّ مقلد، إذ كتَبَ مُقدِّمةً لهُ، وراجَعَ التَّرجمَةَ كامِلَةً.

أمّا عَمَلُنا نَحنُ في دارِ الكِتابِ الجَديدِ في هذا الكتابِ فأمرٌ لا يَعلَمُهُ إلّا اللهُ، وبَعضُ مَظاهِرِهِ حَملُنا مُسَوَّداتِ تَرجَمَتِهِ من بَلَدٍ إلى بَلَدٍ، وإعادَتُنا تَحريرَ جُزءٍ كبيرٍ مِنهُ، وبَذلُنا فيهِ جُهودًا وأوقاتًا وأموالًا ما كانَ لَنا أن نَبذلَ عُشرَ مِعشارِها لَو حَصَرْنا تَفكيرَنا في الرِّبحِ الماليِّ والكَسبِ التِّجاريِّ، فنَسألُ اللهَ أن ينفَعَ بِهِ القُرّاءَ.

مقدّمة المؤلف للطبعة العربيّة

﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَـٰرِ﴾ [الحشر: الآية 2]
جُزءٌ من آيةٍ استشهد به ابن رشد في
(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

يُشبه كتابُ الفلسفةِ، شأنُهُ شأنُ أيِّ كتابٍ آخر، قارورةً (تتضمّنُ رسالةً بداخلها) قذفناها في البحر دون أن نعلم أبدًا: ما السواحلُ التي ستستقرُّ عندها، ولا كيف سيَفكُّ القارئُ رموزَ الرّسالة، ولا كيف سيتلقّاها. وإذا توصّل إلى ذلك، لحُسن الحظّ، فسيعُودُ الفضلُ في ذلك آنذاكَ إلى عمل المترجمين، وهم الشارحون الأوائل الذين أوَّلوا هذا الكتاب.

لذلك، ستكون الكلمات الأولى في هذه المقدّمة عباراتِ شكرٍ واعترافٍ بجميل دار النشر وهي دار الكتاب الجديد وبجميلِ فريق الترجمة الذي يتكوَّنُ من الأستاذين عزالعرب لحكيم بناني ومحمد علي مقلد والأستاذ المراجع مشير عون؛ وهو الأمرُ الذي سمح لهذا الكتاب بالوصول إلى الضّفّة الأخرى من المتوسّطِ، وهي ضفّةٌ يكادُ يتعذّرُ عبورُها اليوم، وسمحَ كذلك بوضع هذا الكتابِ بين يدي القارئِ العربي.

إنّ العملَ الصّعبَ الذي يتجشَّمُهُ المترجمُ يندرجُ ضمن التقليد الطويل الذي يتواترُ قيامُهُ على مقولةِ «بالرَّغم من كلِّ شيءٍ»[1]، وهي المقولةُ التي تُشكِّلُ الهيرمينوطيقا جزءًا منها، بناءً على التّعريف الذي عرّفتُ به الهيرمينوطيقا

(1) Paul RICŒUR, *Sur la traduction*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 8; 28.

في كتاب صدر لي مؤخرًا وهو أنها حكمة اللاأكيد[2]. إذ يواجه المترجمُ، شأنُهُ شأنُ الشارح، «اختلافًا لا يمكن تجاوزُهُ بين الذّاتي والغريب»[3]. ذلك أنَّ «المتعةَ التي يشعُرُ بها وهو يتلقى في بيته أي في قاعة الاستقبالِ داخل بيته كلمةَ الغريبِ تُعادلُ المتعةَ التي يشعُرُ بها وهو يسكُنُ لغةَ الآخرِ»[4]، فهو يؤدي دورًا حاسمًا في المبادلات الثقافية، بل في حوار الأديان كذلك.

إنّ المترجم، بسبب الصعوبات التي يواجهها، يكتشف وجودَ «عنصرِ الغريبِ عند أيِّ آخرَ»[5]، والصعوبات التي يجلبها لنفسه، بصرف النظرِ عن مسألةِ كَونِ هذا 'الآخر' فردًا أو ثقافةً أو ديانةً. ويُجسِّدُ عملُ المترجم، وهو عملٌ عاقٌّ في الغالبِ، فضيلةَ التحفُّظ الهيرمينوطيقيَّةِ التي «تحفظُ المسافة في القُربِ»، وهو يُجسّدُها على نحوٍ قد يكون أفضل ممّا يُظهِرُهَا الشّارحُ في عمله[6].

لهذا السبب، تحظى الرّهانات الفلسفيَّة التي يتضمَّنُها فعلُ الترجمةِ بأهميةٍ عظيمةٍ، ما دمنا نركِّزُ في فهمنا على فلسفةِ الدِّين بالتحديد، وهي تَخَصُّصٌ أرْسُمُ في هذا الكتابِ نشأتَهُ التاريخيَّةَ، مراهنًا على أمل أن يُعبِّدَ النّموذج الإبداليُّ للعقل طريقَ المستقبلِ أمامه، وهو مستقبلٌ لم يستنفِذْ بعدُ كلَّ إمكاناته.

وقد يكون من المُفيدِ أن أذْكُرَ مُجَدَّدًا بالهدف الرّئيس لهذا الكتاب الذي ألّفتُهُ في ما بينَ عامَيْ 2002 و2004 في هذه اللحظة التي أُطلُّ فيها على جيلٍ جديدٍ من القُرّاءِ، ولا بأسَ بأن أُذكِّرَ بفرضيّاته الموجِّهةِ، مقابلًا إيّاهُ ببعض المقارباتِ الأخرى التي ظهرت منذ ذلك الحين، وهي مقارباتٌ شاهدةٌ على أنَّ فلسفةَ الدِّين تخصُّصٌ لا يزال يتحوّلُ باستمرارٍ، في تحديدِ منزلتِهِ أو في مجالاتِ تطبيقه.

---

(2) Jean GREISCH, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Paris, Le Cercle *herméneutique*, 2015.

(3) Paul RICŒUR, *Sur la traduction*, 10.

(4) المرجع نفسه، ص11.

(5) المرجع نفسه، ص31.

(6) المرجع نفسه، ص41.

ويُقدِّمُ هذا الكتاب الذي كان ثمرةَ سنواتِ التّدريس الطّويلةِ في باريس وغيرها دراسةً سلاليَّةً لتاريخ فلسفة الدِّين بصفتها تخصُّصًا أكاديميًّا. وينبغي أن نفهمَ مصطلحَ «السُّلالة» بالمعنى الذي يُشيرُ إليه الملحقُ المشهور 28 إلى § 73 من كتاب أزمة العلوم الأوروبية *krisis*، حينما تحدّثَ هوسرل عن «قصيدة تاريخ الفلسفة» التي يتعيّنُ على كلِّ من يُفكِّرُ بذاته (Selbstdenker) أن يبتدعها حتّى يفهم ذاتَهُ في طريقِ بحثه مع الآخرين عن الحقيقةِ، بُغيةَ التطلُّعِ إلى «بلد الحقيقة» الذي يرنو إليه بعينيه، دون أن يتأكّدَ لديهِ أنّه سيدخُلُه وهو حَيٌّ بين الأحياءِ.

وعلى غرار عالم الإثنولوجيا الذي يصطدم بتعدُّدِ الثقافاتِ البشريَّةِ، يمارس الفيلسوف ما كان كلود ليفي ستروس يدعُوهُ «نظرةً من بُعدٍ»، بعد أن وَضعَ معتقداته الذّاتيةَ الدِّينيَّة (أو عدم الإيمان بأيِّ معتقداتٍ دينيَّةٍ) مؤقّتًا خارج مدار الاهتمام، في أثناء بحثه عن استخراج المعقولية الفلسفية التي تشي بها الظواهرُ الدّينيَّةُ، فاحصًا إيّاها على امتدادها التّاريخي الواسع ومُراعيًا تجلّياتها الفرديَّةَ والاجتماعيَّة والثقافية والمؤسّساتيَّة.

ولا يُملي هذا المسعى على الفيلسوف أن يَخْضَعَ لنسبيَّةٍ عامّةٍ شاملةٍ، على خلاف ما قد يتبادرُ إلى الذّهن، لأنّه، على ما يؤكِّدُهُ ليفي ستروس مرَّةً أخرى، «لا يصبحُ مذنبًا أبدًا حينما يضعُ طريقةً من طرائق العيش والتفكيرِ في مرتبةٍ أعلى من كلِّ الأخرياتِ وحينما لا ينجذبُ إلى أولئك الذين يبتعد نمطُ عيشهم ابتعادًا ملحوظًا عن نمطِ العيش الذي عادةً ما نتعلّقُ به، فضلًا عن أنّه نمطُ عيشٍ يحظى بحدِّ ذاته بكلِّ مشاعرِ الاحترامِ»[7].

وبالرَّغم من أنّ 'النظرةَ من بُعْدٍ' التي يلقيها الفيلسوف والتي يُمثِّلُ فيها 'الرّدُّ الفينومينولوجيُّ' أحدَ أبرز مظاهرها[8] تختلف عن نظرة عالم الإثنولوجيا، فإنَّ دعوةَ ليفي ستروس إلى «إبداءِ الشكِّ بحكمةٍ» و «باكتئابٍ» «في مجيءِ عالمٍ لا تتطلّعُ فيه الثقافاتُ المسكونةُ بشغفٍ متبادلٍ إلا إلى الاحتفالِ المُتبادَلِ، بفعلِ

(7) Claude LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, 15.

(8) Voir: Stefano BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un introduzione alla fenomenologia della religione*, Pisa, ETS, 2015.

الحَيْرةِ التي أفقدَت الثقافاتِ سحرَها الذي كانت تمارسه على الثقافات الأخرى كما أفقدتها مُسَوِّغاتِ وجودها»[9]، تَصْدُقُ كذلك ودون شكٍّ ومن باب أَوْلى afortiori على عالَم الأديان وعلى الموقف الذي يتّخذُهُ الفيلسوفُ منها.

وأميِّزُ بهذا الخصوص، بعد أن استلهمت الفكرةَ من هنري دوميري (Henry Duméry)، فلسفةَ الدّين philosophie de la religion بحدِّ ذاتها من الفلسفة الدّينيَّةِ التي لا تتورّعُ عن الانطلاق صراحةً من معيارِ المعتقَدِ الشّخصي ومن «قَواعِدِ التصديق» (grammar of assent) الذي يميِّزُهُ.

ومع أنَّ هذا التّمييز المنهجيَّ مفيدٌ، لا ينبغي لنا أن نُحوِّلَهُ إلى بديلٍ خالصٍ وبسيط، لأنَّ كلَّ الفلاسفةَ، وفيلسوفَ الدِّين أيضًا، مطالبٌ بتوضيح المُسَلّمات الوجوديَّةِ التي تقومُ عليها استقلاليتُهُ نفسُها، وهو الأمر الذي يُمثِّلُ تحدّيًا هيرمينوطيقيًّا كبيرًا.

ولم يعُدِ المحاورون الذين يُواجهُهم الفلاسفةُ الذين يغامرون اليوم بأنفُسِهم في مجال فلسفة الدِّين مقتصرين على علماء اللاهوت، ذلك أنهم أصبحوا يواجهون اليوم العقلانيةَ الخاصّةَ بالعلوم الدِّينيَّةِ. وتنبثق من ذلك حاجةٌ ماسّةٌ إلى إجراءِ «مُحادثةٍ ثلاثيَّةٍ»، كما تظهرُ صعوبةُ إجرائها، وهي محادثةٌ غيرُ مسبوقةٍ يُقيمُها المجهودُ العقلانيُّ والمفهوميُّ الذي يُشكِّلُ خصوصيَّةَ الفلسفة مع الدّراسةِ التي تقترحُها العلومُ الدّينيَّةُ للمعطى المادّي الظاهرِ في الوقائعِ الدّينيَّةِ وأخيرًا وليس آخرًا مع الفهمِ الذّاتِي الذي يملكُهُ المتديِّنُ لذاتِهِ ويُقِيمُها كذلك مع امتداداتِهِ اللاهوتيَّةِ.

ولا يَسْهُلُ علينا أن نَذْكُرَ الخدمات التي بإمكان الهيرمينوطيقا، وبعبارةٍ أخرى بإمكان نظريَّة عمليات الفهم المتضمَّنةِ في تأويل النُّصوصِ ونظريَّة التصرُّفِ والأعمال المنجزَةِ، أن تُقَدِّمَها إلى فلسفة الدّين.

وخلال الحقبة التي كنتُ عاكفًا فيها على تحرير كتاب أركيولوجيا «archéologie» في فلسفة الدّين، كان عددُ المحاورين الذين كنت أحاورُهُم

(9) Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, 16.

أربعةً: إذ كنتُ أحاورُ مارتن هايدغر ودروسَه في موضوع ظاهراتية الحياة الدّينية التي نقلتها بهذا العنوان إلى الفرنسيَّةِ *Phénoménologie de la vie religieuse* (1995)؛ وأحاورُ جاك دريدا ومقالته الدّسمة عن الإيمان والمعرفة: *«Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison»*، وهي مقالةٌ تعود إلى ندوةٍ كانت قد انعقدت في فبراير/شباط من عام 1994 بمدينة كاري؛ وحاورتُ الكتابيْن النّقديّين اللذين يفضحان بحسب مزاعمِ دومينيك جانيكو (Dominique Janicaud) 'التحوُّلَ اللاهوتيَّ' المزعومَ الذي عرفته الفينومينولوجيا الفرنسيَّةُ، بعد أن اتُّهِمَت بأنّها كانت تَخرُجُ عن جادّة الطّريقِ كلّما تخلّت عن مستوى المحايثة الصّارمةِ لمصلحة الوجود الدّيني المُفارقِ؛ وحاورتُ أخيرًا ثلاثيَّةَ ميشال هنري (Michel Henry) في فلسفة المسيحيَّةِ.

وكانت دروس هايدغر عن ظاهراتية الحياة الدّينية أهمَّ مصدرٍ اعتمدتُه، بالمقارنة مع المراجع الأخرى، مؤمِّلًا تثمين مدى إسهام الهيرمينوطيقا في بلورة فلسفة الدِّين، لأنّ مقاربةَ هايدغر للظّواهرِ الدّينيَّةِ لم تكن ظاهراتية تطبيقيَّةً، بل أدّت دورًا حاسمًا في تعيين سمات هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي نفسه. فمن هذه الزّاوية، يُعَدُّ النّموذجُ الإبداليُّ الهيرمينوطيقيُّ ثمرةَ تخصيبِ مفهومِ التّأويلِ والفهمِ بعد استنباته داخل فكرة الحدس الظاهراتية.

ومنذ ذلك الحين، اعترض مُحاورون ومنافسون جدُدٌ طريقي، وهو دليلٌ، إن احتاجَ الأمرُ إلى دليلٍ، على أنَّ فلسفةَ الدّين تَخَصُّصٌ يعرف ازدهارًا واسعًا بشأن الطريقة التي تَفهَمُ بها ذاتَها، دون أن يتعلّقَ الأمرُ بالمشكلاتِ التي تطرحُها فحسب.

أمّا ما يتعلّق بتعريف النّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي فإنَّ المحاورين الحاليين ثلاثة، وهم كُتّابٌ يُعَدُّونَ بناءً على خصوصيَّةِ كلٍّ منهُم 'أسماءً لها وزنُها' في الهيرمينوطيقا المعاصرةِ، وهُمْ: جان غروندان (Jean Grondin) وإينكولف دالفيرت (Ingolf U. Dalferth) وأخيرًا وليس آخرًا تشارلز تايلور (Charles Taylor)، زِدْ على ذلك المقدّمةَ الطويلةَ التي كتبها فانسون دولوكروا (Vincent Delecroix) لِفلسفة الدّين بعنوان **ليس هذا بلد الحقيقة** *Ce n'est point ici le pays de la vérité*.

فقد سعى إلى «تطوير فلسفة الدّين من منظورِ مسألةِ الحقيقة»[10] بعدَ أن أبرز أنَّ هذا البلد ليس بلدَ الحقيقة مطلقًا، محوِّلًا مسألةَ الحقيقةِ «إلى مكانٍ مُتميّزٍ يلتقي فيه العقلُ الفلسفيُّ والخطابُ الدّيني في ضوءِ سؤالٍ حاسمٍ هو سؤالُ الحقيقةِ»[11]، وهو السّؤالُ الذي يُجبِرُ الفلاسفةَ، بمفعوله الجانبي، على إعادةِ التّفكيرِ في الطّريقة التي يضربون بها موعدًا مع الحقيقةِ أو يلتوون عنها[12].

إنَّ مشكلة العلاقات الهادئة أو المتشنّجةِ التي تُقيمُها الفلسفةُ مع الدّين مشكلةٌ قديمةٌ قِدَمَ الفلسفةِ نفسها. وتضعُنا هذه المسألةُ في مواجهةِ تعدُّدِ أصواتِ هذين المُسمَّيين، سواءٌ أكانَ ذلك داخل التراثِ الغربي أم داخل الثقافات غير الغربيّةِ. فليست «الفلسفة» اسمًا آخرَ يُحيلُ على الدِّين، بالقَدْرِ نفسِهِ الذي يجب به مقاومةُ إغراءِ تحويل الدِّين إلى فلسفةٍ رخيصةٍ، مثل تحويلها إلى «أفلاطونيّةٍ موجّهةٍ إلى عامّةِ النّاسِ».

وإذا ما شئتُ أن ألقي نظرةً متفكّرةً على كتابي فإنّي سأقول إنَّ النّموذج الإبداليَّ الهيرمينوطيقيَّ الذي أرَدْتُ أن أضعَ أركانَهُ ينبني على عددٍ من المفاهيمِ التي تستحقُّ منّا أن نَبْسُطَها مُجَدَّدًا داخل المناقشاتِ الحاليةِ بشأنِ الدِّينِ وعلاقاته بالفلسفةِ.

1. معنى الحياة. «يقترحُ الدِّينُ أقوى الإجاباتِ وأقدمَها وأكثرَها ابتذالًا عن سؤالِ معنى الحياةِ. فمن هذه الزّاوية، لا يملكُ الدِّينُ إلّا أن يثير اهتمامَ الفلسفةِ في أثناء بحثها عن الحكمة»[13]. افتتح جان غروندان بهذا الإعلان الجوهري تقديمه لفلسفةِ الدّين في الكتاب المنشور في السلسلة الفرنسيّةِ «Que-sais-je? ماذا أعرفُ؟».

ولا يجادلُ جاحدٌ في أنَّ هذا السُّؤالَ يُشكِّلُ أرضيَّةً ممتازةً لإيجاد علاقةٍ

---

(10) Vincent DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Félin, 2015, 14.

(11) المرجع نفسه، ص19.

(12) بشأن هذا الموضوع راجع كتابي الذي سيظهر: **موعد مع الحقيقة** *Rendez-vous avec la vérité* في دار هرمان Hermann للنشر.

(13) Jean GRONDIN, *La philosophie de la religion*, 2009, Paris, PUF, 3.

بين الدّين والفلسفةِ. وحتّى عندما نُوافِقُ ابن رشد في أنّ الفلسفةَ والشريعةَ «أختان من الرّضاعةِ»، علينا أن نقاومَ اليوم الانجذابَ إلى فكرةٍ تزدادُ انتشارًا يومًا بعد آخرَ، هي أن نُطابِقَ بين الدِّينِ والحكمةِ وعلينا أن نحترسَ كذلك من الخلط بين الفلسفة وصنفٍ من الحكمة شبيهٍ من كلِّ الوجوه بالأصنافِ التي بلورتها بعضُ الأديان.

وحتّى نتجنّبَ أن نُغرِقَ أنفُسَنا في التمجيدِ العاطفي للحكمة بعد تجريدِها من أدنى حسٍّ نقديٍّ، يجدُرُ بنا أن نتعاملَ بجدّيةٍ مع التنبيه الذي أضافه غروندان إلى الجملةِ التي ساقها آنفًا: «لقد تبلورت تجربةُ الحياةِ في أحضانِ الدِّينِ بطرائقَ متباينةٍ جدًّا لا تنتهي وعرفت الحياةُ في حضنه مسارًا يحمل مغزى من وجوده، إذ إنّ هذه الحياةَ تندرج في مجموعٍ يتوفّرُ على اتّجاهٍ وعلى هدفٍ وأصلٍ»[14].

وقبل أن نُقدّمَ إجاباتٍ 'قويّةً' و'مبتذلةً' (والقوّة والابتذالُ سمتان تستحقّانِ منّا أن نستقصيهما من قرب!) عن سؤال معنى الحياةِ، نقولُ إنّ الدِّينَ يُعَدُّ 'تجربةَ حياةٍ'، ولا سبيلَ إلى فهمه إلّا بهذا الشّرط. ويعني ذلك من زاويةٍ سلبيّةٍ أنّنا لا نستطيعُ اختزالَ الدّينِ في منظومةٍ من المعتقداتِ التي يكفي أن نتحكّمَ في شفرتها ولا في شعائرَ دينيّةٍ تُحوِّلُهُ إلى عُصابٍ جماعيٍّ يَقبَلُه المجتمعُ أو يتسامحُ معه في الأقلِّ.

ولا شكَّ في أنّه يوجد تفكيرٌ «لاشعوريٌّ» من داخل الدّين -لحسن الحظّ-، لكن ذلك ليسَ كافيًا للأسف! بالرّغم من أنّ هذه الأفكارَ أو التمثلات ليست سوى مخلّفاتٍ وليست ثمرةَ مجهودِ التفكيرِ. غيرَ أنَّ التجربة الحيّةَ تُشكِّلُ وحدَها بوابةَ الدُّخولِ إلى فلسفةِ الدّين التي تستحقُّ أن تُنعَتَ بأنها هيرمينوطيقيّةٌ. وقد كتب هايدغر يقولُ: «لقد تعاملنا باستخفافٍ كبيرٍ مع مشكلةِ الفهم الذّاتي للفلسفة. وإذا أحَطْنا بهذه المشكلةِ إحاطةً جذريّةً، اكتشفنا أنَّ الفلسفة تتدفّقُ من حياة الوجودِ الواقعي. وبعد ذلك، في حضن تجربة الوجود الواقعي للحياة، تتدفّق مُجدَّدًا داخل هذه الحياة»[15].

(14) المرجع نفسه، ص3.

(15) Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Ga 60, trad. fr. par Jean Greisch, 2012, Paris, Gallimard, p.18.

وما يَصْدُقُ على الفلسفة يَصْدُقُ كذلك على الدّين: إذ يتدفّقُ هو أيضًا من حياة الوجود الواقعي وينتهي إلى التدفُّقِ فيها مُجَدَّدًا في أكثر تجاربه حيويَّةً. هذا هو مبعثُ الأهميَّةِ الحاسمةِ التي يحظى بها التّساؤُلُ عن طرائق تدفُّقِه الأصلي، وهو ما بادرَ شلايرماخر إلى إنجازه في كتابه مقالات في الدّين *Discours sur la religion*.

ويتخذُ العالمُ أبعادًا ثلاثةً في جوهره، عندما نفهمه بطريقةٍ أصليَّةٍ بصفته «عالَمَ الحياة» (*Lebenswelt*): «العالَم المحيط» (*Umwelt*) و«العالم المشترك» (*Mitwelt*) و«العالم الذّاتي» (*Selbstwelt*)[16]. فالظواهر المكوّنةُ للحياةِ الدّينيَّةِ تنبسطُ هي أيضًا في هذا المستوى الثُّلاثي. هكذا، على الفيلسوفِ أن يتجنّبَ غلطًا ثلاثيًا: الغلطَ الطبيعيَّ الذي يرُدُّ العالمَ المحيطَ إلى منظومةٍ سببيَّةٍ؛ والغلطَ الاجتماعيَّ الذي لا يُراعي إلّا المؤسّسات ورهانات السلطة؛ والغلطَ السّيكولوجيَّ الذي يَرُدُّ كلَّ شيءٍ إلى مسألةٍ بسيطةٍ تتّصلُ بأحوال النّفسِ الذّاتيَّةِ. وحتّى هنا عندما ترجح كفّة البُعد الجماعي أوّلَ وهلةٍ على كفّة التجربةِ الذّاتيةِ، كما ترجحُ كفةُ التقليدِ على كفّة التجربة الحيَّةِ - كما يظهرُ ذلك من العبارة التي يستثمرها ريكور للإشارة إلى علاقته بالمسيحيَّةِ: «المصادفة التي تحوّلت إلى قدرٍ بوساطة اختيارٍ مستمرٍّ»[17]- فإنَّ علاقةَ الفلسفةِ بالدّينِ تتجسّدُ في آخرِ المطافِ في مستوى «الرّحلات» الشخصية التي لا تتّخذُ بالضّرورةِ صورة «رحلات التّيه» التي يُشِيدُ بها بعضُ فلاسفةِ ما بعد الحداثةِ.

2. «مسارات الاعتراف». إذا كان الدِّينُ يُعرِبُ عن نفسه بصفته تجربةَ حياةٍ يخطُّ فيها مسارًا يحملُ معنى، فإنّا نَطرَحُ سؤالًا نقتبسهُ من كتابٍ آخر أصدره بول ريكور وهو على قيد الحياة، وهو يتساءلُ: ألا تُمثّلُ الدّيانةُ المَعيشةُ بالفعل كذلك «مسارَ اعترافٍ متميّزٍ»، وهو مسارٌ يتحقَّقُ بضمير المتكلّمِ ولا يمكن فهمُهُ إلا إذا توسّمنا فيه وجودَ «خطٍّ في الحياة»؟

ونحن لا ندخُلُ المستوى الهيرمينوطيقيَّ الخاصَّ بالفهم إلّا إذا رفضنا أن نخلطَ بين إرادةِ المعرفة التي لا تنفصل عن الفضول النّظري والرّغبةِ في الفهم

---

(16) المرجع نفسه.

(17) Paul RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort*, 2007, Paris, Ed. du Seuil, 99.

وإلّا إذا أصغينا إلى تمييز فعلَي «عرف» و«تعرّف». فعندما يُسْتَعملُ فعلُ «تعرّف» مرادفًا للفهم الهيرمينوطيقي يحوزُ في هذه الحالةِ في الأقلِّ أربع دلالاتٍ يمكنُ تطبيقُها كلّها على مقاربة فلسفة الدّين.

أ. الاعترافُ عمليَّةُ تبصُّرٍ واعترافٍ بالهويَّةِ، ولكنّه لا يقتصِرُ على الأشياءِ، بخلاف عمليّات المعرفة. إنّ 'المعروف' (*das Bekannte*) لا يزال غيرَ 'معترف به'، كما كتب هيغل في كتابه عن فينومينولوجيا الروح أو علم ظهور العقل[18]. وهذا ما يصدُقُ كذلك على أيّةِ علاقةٍ أخرى بالغيرِ وعلى أيّةِ رؤيةٍ دينيّةٍ أخرى للعالم.

ب. الدلالة الثانية الأساسيَّةُ التي لِلفِعل 'تعرَّف' تتعلّقُ بمشكلة فهم الذّاتِ وقبولِ الذات، وتتعلّقُ، بعبارةٍ أخرى، بما نعته جان نابير (Jean Nabert) بأنّه «قلق فهم الذّات». وكان ريكور قد أحصى في مستهلِّ كتابه سيرة الاعتراف *Parcours de la reconnaissance* ما يُنَاهِزُ عشرين دلالةً لِلفعل 'تعرَّف'؛ وتدعونا هذه الدّلالاتُ إلى أن نتساءلَ: ما الوظيفةُ التي يجوز لنا أن نُسنِدَها إليها في صلب مذهبٍ في «هيرمينوطيقا الذّات» وفي «ظاهراتية الإنسان القادر» التي تَعُدُّ الذّاتَ المتديِّنَةَ أحدَ تجلّياتها؟ لم يَعُدْ قبولُ الذّات أو قُل الاعترافُ بالذّات في هذه الحالةِ شيئًا بديهيًّا. وهو ما يتحوّلُ إلى رسالةٍ أخلاقيّةٍ لا تُختَزَلُ في مجرّد نرجسية مضمرةٍ، ما دام الأمرُ يتعلّقُ بمُجرّد الاعتراف بقُدُراتنا وحُدُودِنا.

ولأنّ الأديان، كلَّ الأديان دون استثناءٍ، قد تصبح ملاذًا آمنًا وذريعةً لكراهيةِ الذّاتِ وقد تُصبحُ ذريعةً لكراهيةِ الآخرِ ما دامَ الشيءُ بالشّيءِ يُذكَرُ، تحتاجُ الأديانُ إلى النّقدِ. وقد يَطلُبُ بعضُهُم من المرءِ نعمةَ نسيانِ الذّاتِ كما لو كان نعمةَ الخلاص، بحسب رأيهم. ويعترف آخرون بعكس ذلكَ، بأنَّ نعمةَ النّعمِ شيءٌ بسيطٌ وهي حبُّ الذّاتِ، مثلما فعل جورج برنانوس (Georges Bernanos)، وينخرطون في مسار الاعتراف الذي يجدُرُ بنا أن نكشف عن أنماطه المختلفةِ.

ج. تخلُقُ أنماط كثيرةٌ من أنماط التعرّف، ابتداءً من المصافحة البسيطة، علاقةً متبادلةً يجوز لنا أن نطبّق عليها عبارةَ هيغل: «إنّهم يتعارفون كأنهم يتعارفون على نحوٍ متبادلٍ» (Sie *anerkennen* sich als gegenseitig sich»

(18) *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, Francfort/M., Suhrkamp, 35.

«*amerkeOOmend*»[19] ويعاني بعض الأفرادِ كما تعاني بعضُ الفئاتِ الاجتماعيَّةِ، بل قد يتجاوزُ الأفرادُ حدَّ المعاناةِ ليلقوا حتفَهُم أحيانًا نتيجةَ الشُّعورِ بأنَّهُم لم يحظوا بالاعتراف الذي يستحقّونه والذي يظلُّ حقًّا من نصيبهم. ولا يُماري أحدٌ في أنَّ هذه العلاقةَ المتبادلةَ في الاعترافِ لم تتحقَّقْ قَطُّ بهذه السّهولةِ، كما يشهد الجميعُ في كلِّ آنٍ وحينٍ أنَّنا لا نظفَرُ بها إلّا بعد صراعاتٍ داميةٍ. فالصّراعات من أجل الحريَّةِ، وكذلك من أجل المساواة في الحقوقِ مثلًا، تدخُلُ دائمًا في إطار الصّراعِ من أجل الاعترافِ.

ويجوز لنا أن نُطبِّقَ الصّيغة نفسَها على المشكلة التي يطرحُها التعرّف المتبادلُ بين الأديان. ولأنَّ هذا التعرّف بحدِّ ذاته ليس سهلَ المنال أبدًا، يجدُرُ بنا ألّا نُغَيِّب عن أذهاننا المناسباتِ التي تتحقَّقُ فيها «المعجزةُ الصّغيرةُ، معجزةُ التعرُّف»، أو معجزةُ القبولِ المتبادلِ، وهذا ما قد يتحقَّقُ في أسوإ الظّروفِ غيرِ المناسبةِ.

لكن هل هذا مُسَوِّغٌ كافٍ لادِّعاءِ أنَّ كلَّ أشكالِ التعرُّف تنبني على الاعتراف المتبادلِ؟ توجدُ إلى جانب المعجزة الصّغيرة، معجزةِ التعرُّف المتبادلِ، معجزةٌ أكبرُ، معجزةُ التعرُّف -الامتنانِ التي تتعلّقُ بفعلِ العطاء وبتجربة الحصول على «مَنٍّ»- أي على «نعمة». وستُصبحُ هذه المعجزةُ أكثرَ إعجازًا إذا وهب الواهبُ ذاتَهُ نفسَها من خلال هِبَته، بدلًا من أن يخلُقَ في أذهاننا انطباعًا، بأنَّه يَمُنُّ علينا بأشياءَ ليسَ هناك ما يمنعه من أن يفعلها، مبرهنًا بذلكَ على سخاءٍ غيرِ مفهوم، ما دام هذا المَنُّ لا يتطلّبُ منه تقديمَ مقابلٍ. وتوجدُ أعدادٌ كبيرةٌ من الهدايا المسمومةِ التي تُهينُ المخاطَبَ بدلًا من أن تُسعِدَه.

ولا توجد هبات 'محايدةٌ' و 'بريئةٌ'، لأنّها كلّها مثقلةٌ دائمًا ومثقلة أحيانًا بأثقالٍ فوق أثقالٍ من الدّلالاتِ الرمزيَّةِ. كذلك، يجازفُ الواهبُ بنفسه، ولاسيّما أنَّ هِبَتَهُ جزءٌ منه، كما أكّد مارسيل إناف (Marcel Hénaff) ذلك في كتابه **ثمن الحقيقة** *Le prix de la vérité*[20].

---

(19) المرجع نفسه، ص147.

(20) Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Ed. du Seuil, 2002.

د. أمّا ما يتعلّق بالدراسةِ الفلسفيّةِ لمسارات التعرُّف الدّينيّةِ، فسأقترح دلالةً رابعةً للفِعلِ 'تعرَّف'، وهي دلالةٌ لم يُفرِدْها ريكور بدراسةٍ مستقلّةٍ، ولكنّها أُثيرَتْ خلال إحدى مناقشاتنا الأخيرةِ، مُدَّةً من الزّمنِ قبيل وفاته. إذ يشيرُ الفِعلُ «reconnaître» في الفرنسيَّة كذلك إلى استكشاف منطقةٍ وعرةٍ أو خَطِرَةٍ، وهذه هي مهمة الرّحلات الاستطلاعيَّةِ التي يلجأ إليها المستطلعون والمكتشفون والجواسيسُ الذين يأتون من منطقةٍ جليديَّةٍ تقشعرُّ لها النفسُ أو يجازفون بأنفسهم فيها. ويضطلعُ فلاسفةُ الدّين وكبارُ المتصوّفة كذلك «بمهمة الاستطلاع» على وفق أفضل معاني المفردة، من خلال الرّجوعِ إلى أنوار العقل الذي لا يشكو على الدّوام من البُرودةِ نفسها ومن التعامل الإكلينيكي نفسه، كما لو كنّا في صالةِ العمليّات الجراحيَّةِ، بل يستطيع العقلُ فضلًا عن ذلك أن يُصبحَ 'ملتهِبًا'، أو بعد أن يصطدمَ الفلاسفةُ وكبارُ المتصوفة بالعوسج الملتهب للحضرةِ الإلهيَّةِ، راضين في أثناء ذلك بنتائج عملهم، كما حدث للنّبيِّ موسى الذي استشهد به القرآنُ كثيرًا.

3. «التوجيه». تُثيرُ هذه الملحوظاتُ المختصرةُ بشأن العلاقات بين الفعل «فهم» والفعل «تعرّف» انتباهَنا إلى إمكان ترجمة مفهوم المعنى إلى مفردة التوجيه.

وقد أخَذَ ليفيناس (Levinas) في كتابه إنسانيَّة الإنسان الآخرِ *Humanisme de l'autre homme* على التعدُّديَّةِ الثقافيةِ المفتوحةِ بلا رقابةٍ عجزَها عن التّسليم بأنَّ «التّكافؤَ بين الثّقافاتِ وبأنَّ انتشارَها الواسعَ الملحوظَ وتَعَرُّف ذخائرها» «مفعولاتٌ ناجمةٌ عن توجيهٍ وعن معنى غيرِ ملتبسٍ تَقُومُ عليه الإنسانيَّةُ»[21]، وهو بذلك لا يكتفي بإزاحةِ سارتر، حينما يكتُبُ قائلًا إنَّ «العبث لا ينبني على اللامعنى بقدر ما يَقُومُ على عزلةِ الدّلالاتِ التي لا تُحصى وعلى غياب المعنى الذي يوجِّهُها»[22]. فالمعنى وَحدَهُ هو الذي يُوجِّهُ، فما دامَ أنّه يُقرِّرُ دلالة كلِّ الدّلالاتِ، فإنّه يستطيع أن يضعَ حدًّا «لأزمةِ المعنى» الذي يُحِسُّ به أبناءُ جيلنا

(21) Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, fata morgana, 1972, 37.

(22) المرجع نفسه، ص39.

«بصفته فقدانًا للوحدة» ويشرحُه ليفيناس بصفته «أزمةَ دِيانات التوحيد». ويعني بـِ «ديانة التوحيد» الحُلمَ الخياليَّ الذي يحلُمُ بإلهٍ مفارقٍ للعالم، في حين يظلُّ هو متجانسًا بوحدة الاقتصادِ، بوحدةِ «رجُلٍ مهتمٍّ بذاته». «فالدِّين» الذي ينقطع ويتكرَّس لهذا «الإله الذي دخل حلقةَ الاقتصادِ» لا يشغلُ وظيفةً أخرى غيرَ الاستجابةِ لحاجاتِ الإنسانِ الماديّةِ والرّوحيَّةِ. يتعلّقُ الأمرُ بديانةٍ يطلُبُها الشّخصُ لنفسِهِ، بدلًا من أن يشعُرَ بأنَّهُ مطلوبٌ في هذه الدّيانةِ[23].

وقد سلَّمَ ليفيناس بوجود عدمِ انفصالٍ في الأصلِ بين مَفهومَي المعنى والرّبّ، بحُكم أنَّ الرَّبَّ هو ضَمانُ وحدةِ المعنى وحارسُها، في مقابلةِ نظام الاشتقاق الهايدغري الذي أخذ منطلقَهُ مع المقدّسِ الذي طابقه مع حقيقةِ الوجودِ: «لا نذهبُ إلى أنَّ ما يحملُ معنى يستطيع أن يتخلّى عن الرّبّ ولا نذهبُ إلى أنَّ فكرةَ الوجودِ وفكرةَ وجودِ الكائنِ قادرتان على تعويضه، من أجل توجيه الدّلالاتِ إلى جهةِ وحدةِ المعنى التي لا سبيل إلى معنى بغيرها»[24].

وإذا سعينا إلى تجاوز الوقوعِ في شَرَكِ إحداثِ تَدافعٍ بين الدِّين والأخلاقِ، جاعلين الدّين أفضلَ حارسٍ، بل الحارسَ الوحيدَ «للمعنى الوحيد»، استطعنا أن نمارسَ استعمالًا آخرَ أكثرَ هيرمينوطيقيَّةً لمفهوم التوجيه، هو الاستعمالُ الذي تصدَّرَ تقديمَ دالفيرت (Dalferth) لتصوره لفلسفة الدّين كما ظهر إلى الوجود في الوقت نفسه الذي صدر فيه كتاب **العوسج الملتهب وأنوار العقل**[25].

وقد أُحْدِثَ ارتباطٌ قويّ، على غرار ما فعل دالفيرت، بين السّؤال الكانطي: «ما معنى التّوجيهِ داخل الفكر؟»[26] الذي يبصم على تدخُّلِ كانط في «نزاع وحدةِ الوجودِ»، وبين السّؤال الآتي: «ماذا يجوز لي أن آمَلَهُ؟»، وهو

---

(23) المرجع نفسه، ص38.

(24) المرجع نفسه، ص39. ويُمكنُنا أن نعيدَ قراءةَ الإسهام الموجز الذي قدَّمَهُ ليفيناس من المنظور نفسه، وهو إسهامُهُ في المُجلَّدِ هايدغر ومسألة الله *Heidegger et la question de Dieu* الذي نشره Richard Kearney و Joseph O'Leary سنة 1980 بعنوان «دلالة المعنى» «De la signifiance du sens» بدار Grasset للنشر، ص238-247.

(25) Ingolf U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2003.

(26) Immanuel KANT, «Was heißt sich im Denken orientieren?», AA VIII, 131-147.

مشكلةُ جَعَلَتْ منطَلَقَها مشكلة الشرّ 'الجذري'، وهو الشرُّ الذي قد نتتبَّعُهُ حتّى داخل جذور الحريّةِ الإنسانيّةِ.

وتأخذ الاستعارةُ الكانطيّةُ، التي هي «لعبةُ الحياة الكبرى» والتي نشارك فيها جميعًا بطريقةٍ أو أخرى وهي الاستعارةُ التي استشهد بها هايدغر مُجَدِّدًا في إطار 'ميتافيزيقا الدازين'، انعطافًا خاصًّا يتميَّزُ من الاستعمال الذي قاله غادامير عن هذه الفكرة. يقول دالفيرت: «إن وجود الأنظمة التي نتوجه إليها في الحياة وقيام توجهنا بوساطة هذه الأنظمة، يُظهِرانِ مساحة للعب لا تنقضي، ونستطيعُ بفضلها تشكيلَ حياتنا المشتركةِ في علاقة أحدنا بالآخر وفي علاقةٍ بالآخَرِ. ولأنّ الأنظمة التي توجِّهنا لا تُحَدِّدُنا ولا تتحكَّمُ فينا تحكُّمًا نهائيًّا، بالقَدْرِ نفسِهِ الذي نقول به إنَّ الترتيبات التي نشرع فيها داخلَ أُفُقِنا لا تُثَبِّتُنا دون أيِّ تغييرٍ، نستطيعُ أن نحقِّقَ حياتَنا جماعيًّا بطريقةٍ خلاقةٍ وعلى نحوٍ يخلعُ النقابَ ويكشف باستمرارٍ عن الجديدِ»[27]. وأنا أباركُ ما يذهبُ إليه دالفيرت دون تحفُّظ.

وعلى الفلاسفة عمومًا وعلى فلاسفة الدِّين خصوصًا أن يحترموا ثلاثةَ مبادئ أساسيَّة، من أجل أن نتجنّبَ استعمال مفهوم التّوجيه بصفته مفهومًا إسفنجيًّا يسمحُ بامتصاصِ كلِّ أصناف المضامين: مبدأ الواقع الذي يَرْهَنُ مصداقيَّةَ التّوجيه ببِنًى موضوعيَّةٍ، وهي «ليست بنًى اعتباطيَّةً وتُقاومُ الاعتباطيَّةَ قدر الإمكانِ»؛ ومبدأ التأويل، وهو يُفيدُ أنَّ كلَّ معرفةٍ عاميّةٍ أو علميَّةٍ لا تتلقّى «بُعدًا من أجل التوجُّهِ داخل الحياةِ» إلا في الحدود التي نؤوِّلُها فيها من خلال الصّلة التي تجمعها بالحياةِ وعالمِ الحياةِ[28]؛ وأخيرًا مبدأ العقل الذي يحظُرُ علينا أن نطمئنَّ إلى شيءٍ غيرِ أنفسِنا بُغيةَ التّوجُّهِ داخل الحياة، بعدما نسينا أنّنا كائناتٌ ضعيفةٌ ومعرَّضةٌ للخطإ.

وتسمحُ هذه المبادئ، ومنها الخصائصُ الانفعاليَّةُ والتقويماتُ («التقويماتُ القويةُ» بالمعنى الذي يذهب إليه تشارلز تايلور) التي لا تنفصل عنها والتي لا نستطيع أن نتفاهم بشأنها، بخلاف المعايير المعرفيَّةِ إلّا في حدودٍ ضيّقةٍ

---

(27) Ingolf U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 38.

(28) المرجع نفسه، ص45.

جدًا[29]، بدراسةِ الظواهرِ الدّينيّةِ من منظورٍ يختلفُ عن منظور التّقابلاتِ التقليديَّةِ: «تقابل الإيمان والمعرفة» و«العقلاني وغير العقلاني» و«الأيديولوجيا واليوتوبيا»، وما إلى ذلك.

ولا يعني تجاوُزُ هذه التّقابلات مع ذلكَ أن نُقلِعَ عن المتطلّباتِ الدُّنيا التي يفرضها العقلُ النّقديُّ، لأنَّ «الفصلَ المبدئيَّ بين المنظورِ العقلي والدِّين»[30] سيُلحقُ ضررًا بالعقلِ والدِّينِ معًا.

وإذا فهمنا الفلسفةَ الهيرمينوطيقيَّةَ للدِّين على هذا النّحوِ، فإنّها «لن تكون مجرّدَ نظريَّةٍ، بل ستكُونُ كذلك نشاطًا ينبني على تفكيرٍ نقديٍّ في الأسئلة التي تثيرُها ممارسةُ الحياةِ التي سبقته والتي تثيرُ التّساؤلَ العقلانيَّ» داخل سياقٍ اجتماعيٍّ وتاريخيٍّ بعينه، وهو الأمرُ الذي لا يُبطِلُ في شيءٍ مطلبَ الكونيَّةِ الذي ترفعُهُ.

والأفقُ الذي يُعرِّفُ مساءلةَ فلسفة الدّين المعاصرةِ هو ما يدعوه تشارلز تايلور «عصر العلمنة». وبخلافِ كثيرٍ من منظّري العلمنة الذين يرونها صيرورةً متجانسةً لا رجعةَ فيها، وهي صيرورةٌ تنتهي بانكماش الدّين مثل قطعة قشٍّ يابسةٍ لينحصرَ وجودُه داخلَ المجال الخاصِّ وليُشبهَ في ذلكَ الحلزونَ داخل قوقعته عندما لا يتجاسرُ على إخراج حاسَّتيه إلى العالم الخارجي، سأعلن الرّهان الهيرمينوطيقي المُضادَّ، مستحضرًا تشارلز تايلور: وهو رهان إعادة توزيع الإيمان التي تتيحُ إمكانَ اختياراتٍ روحيَّةٍ جديدةٍ على فيلسوفِ الدّين أن يتعرَّفَها وأن يصفَها وأنْ ينتقدها عند الحاجةِ[31].

4. «الدّين في عصر التّفكير». على الفلسفةِ الهيرمينوطيقيَّةِ التي تمثّلت مُثُلَ العقلِ المتفكّرِ والنّقدي، أنْ تمتلكَ مُجدَّدًا الأسئلةَ الأربعةَ الكوسمو-سياسيَّةَ التي

---

(29) المرجع نفسه، ص39.
(30) المرجع نفسه، ص110.
(31) Charles TAYLOR, *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, 2011; Sylvie Taussig (dir.), Charles TAYLOR. *Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014; Jean-Claude Gens/Csaba Olay (dir.), Charles TAYLOR, *interprétation, modernité et identité*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2014.

طرحها كانط: «ماذا بإمكاني أن أعرف؟ وماذا عليَّ أن أفعلَ؟ وماذا يجوزُ لي أن آملَهُ؟ وما الإنسان؟» على نحوٍ يَضْمَنُ مُوافقتَها لِتجربتنا الفعلية في المعرفة والأخلاقِ والنّقدِ والدّينِ.

ويواجهُ فيلسوفُ الدّينِ المعاصرُ تحوُّلاتِ الدّينِ في «عصرِ التفكيرِ» حيث تُجْبَرُ كلُّ عقيدةٍ دينيَّةٍ على أن تَنْظُرَ إلى نفسِها في «المرآةِ العاكسةِ» للدّياناتِ الأخرى. ولا يعني ذلكَ أنّنا نستنتجُ من ذلك وجودَ نظرةٍ نسبيَّةٍ معمَّمَةٍ على كلّ شيءٍ أو أنَّ كلَّ الاختيارات تتساوى فيما بينها، لأنّ الأمرَ يتعلّقُ باختلافات فولكلورية خالصةٍ. وحتّى إذا كان بإمكاننا أن نتبنّى في حياتنا اختيارًا دينيًّا على نحوٍ مُطلَقٍ، ذاهبينَ إلى أنّه هو الطريقُ المميّزُ الوحيدُ الذي يقصدُهُ من أراد ولوج المطلق، فإنَّ هذا الاختيارَ لا يستطيعُ أن يتفكّرَ في ذاتِهِ بذاته إلّا بصفتِهِ اختيارًا بين اختياراتٍ أخرى.

ويُصبحُ السُّؤالُ الحاسمُ في هذه الحالةِ متعلّقًا بنسبةِ التّفكُّرِ الذّاتي التي يتقبّلُها دينٌ من الأديانِ دون أن يَضْعُفَ بسببِ التَّفَكُّرِ نفسه[32].

ويُثيرُ هذا النّوعُ من الأسئلةِ حفيظةَ الأُصوليِّين الذينَ يرونَ أنَّ المسافةَ التي يُدرِجُها التّفكيرُ داخل الإيمان بالعقيدةِ الدّينيَّةِ تُماثِلُ الدّودَةَ التي تُفسِدُ ثمرةَ الإيمانِ الخالصِ من الدّاخلِ والذينَ يُشيدون بـ «المذهب الإيمانيّ» أو «إيمان الفحّام» كما يُقالُ عندنا وهو إيمانٌ لم يَكُنْ له وجودٌ قطُّ (فالفحّامُ الموجودُ بالفعلِ يسمحُ لنفسِهِ بالتّفكيرِ، ولاسيّما إذا أصبح مُدرِكًا للشَّطَطِ الذي مارسَتْهُ سلطة الكنيسةِ!).

وكذلك يُثيرُ هذا النّوعُ من الأسئلةِ حفيظةَ العقلانيّين الذينَ يختزلون الإيمانَ في ضررٍ غيرِ مقصودٍ ناجمٍ عن الجهلِ، وهو ضَررٌ سرعان ما سيتخلّصُ منه التقدُّمُ العلميُّ عمّا قريبٍ.

وقد أباح جان مارك فيري (Jean-Marc Ferry) لنفسه باسم مستلزمات التفكير المتفكّرِ أن يُصبحَ ناطقًا باسم «المنظور المتعالي»[33]، وهو منظورٌ يرى أنَّ مسألةَ

---

(32) Jacques BOUVERÊSSE, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone, 2007 ; *Que peut-on faire de la religion*, ibid, 2011.

(33) Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive*, Paris, Ed. du Cerf, 2010, p.96.

شروطِ إمكان المعرفةِ ليست رؤيةً عقلانيّةً وحيدةً نستطيعُ أن نلقيَها على الوجود. ففلسفة الدِّين التي تسعى إلى أن تستجيب لغايتها التفكُّريَّةِ ملزمةٌ أن تُفكِّرَ مُجدَّدًا في شروطِ ما كان كانط يدعوه من قبلُ «إيمانًا مفكِّرًا».

لكن هل هذا مُسَوِّغٌ كافٍ يدفعنا إلى أنْ نتّهمَ أديانَ الخلاصِ بكونها قد صادرت بغير حقٍّ مسألةَ معنى الوجود، كما يقترحُ فيري؟ ليس الأمرُ مؤكّدًا! فما دامت هذه الأديانُ تَعُدُّ نفسَها دياناتٍ ملهمةً (وهو ما يعني عندَ روزنتسفايغ Rosenzweig وروزنشتوك Rosenstock أن نعالجَ مفهومَي التّوجيه والإلهام بصفتهما مفهومَينِ مترادفَيْنِ)، فإنّها ترفعُ أمام الفلسفةِ تحدّيًا قويًّا، هو معرفة مدى قدرةِ الفلسفةِ على إيجاد مُسَوِّغٍ للوجودِ المفارقِ transcendance ومعرفة مدى قدرتها على وضعِ شروطِ تلك المعرفةِ بوساطة أدوات «مجرَّدِ العقل» دون أن تتخلّى عن مستوى المحايثةِ الذي يُميِّزُها.

إنَّ البديلَ الموضوعَ أمام «الدّيانةِ المتفكّرَةِ» ليس هو البديلَ الآتي: «الإيمان أو المعرفة»، بل هو: «ما غايتي من اتّخاذ القرارِ؟» بحُكمِ أنَّ المؤمنين وغيرَ المؤمنين يشتركون في الموقفِ النّقدي نفسه، بما يؤهِّلُهم كذلك لأن يتعارفوا تحت شعارِ «المصالحةِ النّظريَّةِ والعمليَّةِ بين العقلِ والدّين»[34].

وقد يُخاطر العقلُ العموميُّ الذي تَشرَّبَ بحسب فيري القيمَ الأساسيَّةَ للتعدُّديَّةِ والتّسامُحِ والعدالةِ والتّضامُنِ وعدم التّمييز، والدّينُ القادرُ على إخضاعِ جوهر مضامين عقيدته للنّظرِ النّقدي، بالدُّخولِ في برنامج جديد *New deal*، وهو ما يُعَدُّ من جهةٍ أو أُخرى مسألةَ مسؤوليّةٍ نقديَّةٍ.

إنَّ الثمنَ الذي يتعيَّنُ دفعُهُ لـِ «تداوليّاتِ القضايا المناقضة للواقع»[35] والذي يدفَعُ سياسةَ المهادنةِ بين العقل والدّين إلى أبعد نقطةٍ ممكنةٍ، لا يعدو أن يكون على ما يبدو نسخةً جديدةً من "فلسفةٍ كما لو أنّ" التي نحتها فيهينغر (Vaihinger)[36]. ويظلُّ السّؤالُ المطروحُ هو: هل تأكّدَ أنَّ إعادةَ الصياغةِ

(34) المرجع نفسه، ص17.
(35) المرجع نفسه، ص18.
(36) انظر بشأن التلقّي المعاصرِ لفلسفة فيهينغر Vaihinger ولاسيّما في حقلِ فلسفة الدّين: =

التعددية المفترضة التي يبنى عليها الإلحاد والتدين معًا تبرز حتمًا في موازاة «جهلٍ ميتافيزيقيٍ مطبقٍ» و«تشكيكٍ كاملٍ في الخلاص»(37)؟

وتنطلقُ الفكرةُ التي كوّنتُها عن «النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي» المعقل من رهانٍ مختلفٍ، وتقومُ على تطويرِ مذهبٍ في «هيرمينوطيقا الوجودِ المُفارق» يستندُ إلى موجّهاتٍ أربعةٍ(38)، «حركة الارتقاء إلى الرّوح» «transascendance» و«حركة النزول» «transdescendance» و«القدرة على الوجود في ما بعد كلّ الإمكانات» «transpossibilité» و«الانفعالية» «transpassibilité»(39).

5. موعد مع الحقيقة. إذا اكتفت الفلسفةُ بترتيب الأديان بكُلّ التّجرُّدِ المشروع الذي يُميّزُ عالمَ النّباتات في إقدامه على تصنيفِ الأنواع النّباتيّةِ أو الحيوانيّةِ، فستُجازِفُ آنذاك بأن تكونَ ضحيّةَ داءٍ دون جوان في واجهته الثقافيّة. وستصبحُ الفلسفةُ عاجلًا أو آجلًا ملزمةً مُواجهةَ مسألةِ ادّعاءاتِ الحقيقةِ التي ترفعُها الأديانُ، وهذا ما يفرضُ عليها لزومًا أن تَخرُجَ نتيجةَ ذلك ممّا يُشبهُ الحيَّ اليهوديَّ المُغْلَق، أي من حيّ «فلسفةٍ تطبيقيّةٍ» ولا شيءَ آخر غيرها؛ ذلكَ أنّ فلسفةَ الدِّينِ، كما يَقولُ فانسون دولوكروا (Vincent Delecroix)، بمعناها الذي «يَدُلُّ على المكان الذي سنناقشُ فيه مسألةَ ما سنَفْعَلُ بالحقيقةِ»(40) تَتوجّهُ إلى قلبِ الفلسفةِ نفسها.

«معرفة ما يُطابِقُ الحقيقة داخل الدِّين»(41): إذا كانت هذه المعرفةُ أحَدَ المرامي الكبرى التي ترومُها النظرةُ المتفكرةُ والنّقديّةُ التي تُلقيها الفلسفةُ على

= Christophe BOURIAU, *Le «comme si». Kant, Vaihinger et le fictionalisme*, Paris, Ed. du Cerf, 2013, 192-205.

(37) المرجع نفسه، ص99.

(38) كما هي واردةٌ بمعانٍ خاصّة في الأصل الفرنسي لدى جان غريش، وإن كانت قد حظيت بتعريفات مختلفةٍ في المذاهب الظاهراتية (مثلًا لدى هنري مالديني Henri Maldiney) وفي الطّبّ النفسي. [المترجم]

(39) Jean GREISCH, «Das Spiel der Transzendenz: "Trans-Aszendenz", "Trans-Deszendenz", "Trans-Passibilität", "Trans-Possibilität"» in: Ingolf U. Dalferth, Pierre BÜHLER, Andreas Hunziker (éds.), *Hermeneutik der Transzendenz*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2015, 61-82.

(40) Vincent DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité*, 27.

(41) المرجع نفسه، ص28.

الدّينِ، فإنَّ مساءلتها معنيَّةٌ كذلك بالمسألة المبدئيَّةِ القانونيَّة la *quaestio iuris* المتعلّقة بِحقِّ الفلسفةِ في أنْ تُعلِنَ نفسها حَكَمًا يَبُتُّ في دعاوى الحقيقةِ التي يرفعُها الدّينُ، وهو حقٌّ يستندُ إلى معطى التّاريخ الذي أثبتَ أنّ الأفضل لنا دائمًا أن نكون أكثرَ تبصُّرًا في ما نعتقده بشأن المسألة الواقعية *quaestio facti* وحالة الحقيقةِ بالنّسبةِ إلينا.

وقد تحوَّلَ السّؤالُ «القديمُ»، وهو قديمٌ قِدمَ الفلسفةِ نفسها: «ما جدوى الدّين؟» (أبيقورس ولوقريس)، إلى السّؤالِ «الحديثِ»: «ما جدوى فلسفة الدّين؟» (ماركس)، ويَصُبُّ عاجلًا أو آجلًا في سؤالِ «ما بعد الحداثة؟: «ما جدوى الحقيقة»؟». ولا يَكُفُّ الشكّاكُ مثل بيلاطس (Pilate) عن التساؤلِ بداخلنا وخارجِنا: أليست الحقيقةُ آخِرَ أصنامنا المفهوميَّة؟

ومن مصلحة الفلاسفةِ أن يُلقوا نظرةً نقديَّةً على المصيرِ الذي تَفرضُهُ على الحقيقة الشبكةُ العنكبوتيَّةُ والشبكاتُ الاجتماعيَّةُ التي تنشرُ الشائعاتِ بسهولةٍ أكبرَ من سهولةِ نشرِها الحقائقَ الواقعيةَ والمؤكّدةَ، بدلًا من أن نقادَ وراءَ فكرةٍ حالمةٍ عن المجتمع الديمقراطي الذي لا يروم تحقيقَ أهدافٍ أخرى غير خدمةِ قيم التسامح والتّضامن. أفيستطيعونَ الاكتفاءَ بتدفُّقِ المعلوماتِ بلا انقطاعٍ، تاركين للأفرادِ العاجزين عن ذلكَ حريَّةَ البتِّ فيما يحظى بثقتهم أم لا؟ كتبَ صحافيٌّ بريطانيٌّ ما يأتي بعد أن ألقى نظرةً نقديَّةً على حملة الخروج من الاتّحادِ الأوروبّي: «حينما لا تُحَقِّقُ الوقائعُ أهدافَها وعندما لا يثِقُ المنتخِبون بوسائلِ الإعلامِ، سينتهي كلُّ واحدٍ إلى الإيمان 'بحقيقته' الخاصّةِ به».

6. «الحوار». لقد أثرتُ في المقدّمة العامّةِ للكتاب حواراتٍ كثيرةً من وحي الخيالِ، حاول الفلاسفةُ من خلالها أن يُعَبِّروا عن الفكرةِ التي كوّنوها من قبلُ عن تنوُّعِ المعتقداتِ الدّينيَّةِ وعن «سلام العقيدةِ». وليست اللائحةُ شاملةً بلا شكٍّ. وقد حان الوقت للانتقال إلى «الأشغالِ التطبيقيَّة»، أي إلى الحواراتِ الجادّةِ بين الأديان في زمن «العولمة» في هذا الظّرفِ التاريخيِّ بالتّحديدِ الذي استفحلَ فيهِ العنفُ دون هوادةٍ، وهو الأمرُ الذي يفرض علينا أن نتساءلَ عن الدّور الذي يؤدّيهِ الفلاسفة في تنظيمِ مثل هذه الحواراتِ.

وبهذا الصّددِ، أصوغُ ثلاثَ فرضيّاتٍ.

أ). تُعَبِّرُ الفرضيَّةُ الأولى عمّا نستطيعُ أن ندعُوَهُ شرطَ الإمكان المتعالي لأيِّ حوارٍ ممكنٍ. وأنا أستشهدُ عليه، كما جرت عادتي في الغالب، برباعيَّةِ الشّاعر فريدريش هولدرلين (Friedrich Hölderlin) التي ظهرت في نسخةٍ أولى من نشيد عيد السّلام *Fête de la paix* الذي دبّجه هولدرلين سنة 1801 بمناسبةِ الاحتفالِ باتّفاقيَّةِ السّلام التي وُقِّعَت في لونيفيل بين الفرنسيّين والنّمساويّين، وبموجبها حصل نابليون على الضفّةِ اليسرى من نهر الرّاين.

(«أشياءُ كثيرةٌ خَبِرَها الإنسانُ
كثيرةٌ هي الآلهةُ التي سمّاها
منذ أن أصبحنا محادثةً
وأصبح بالإمكان أن يستمع بعضنا إلى بعضٍ»)

ولا علاقة لمشكلتنا باتّفاقيّة لونيفيل للسّلام ولا بالذّاكرةِ السّعيدةِ، بل لها علاقةٌ بمشكلةِ شروطِ التّعايُشِ السّلمي بين سُكّانِ العالم بأسره. والإسهامُ الذي بوُسعِ الفيلسوفِ أن يُشاركَ بهِ في هذه الإشكاليَّةِ الحارقةِ هي أن يتساءلَ عن معنى «أن نكون محادثةً» وأن نصبحَ «قادرين على أن يُنصِتَ بعضنا إلى بعض»، من خلال الانتباهِ إلى مختلفِ الطرائق التي يُسمّي بها البشرُ آلِهَتَهُم (أو يذكرون الله بتسع وتسعين اسمًا من أسمائه الحسنى، بتحريكِ حبّاتِ المسبحة)، ويهتمّون بالتّجارب المؤسّسةِ التي تضمرها هذه التّسمياتُ، ويرسمون معالمَ الطُّرُقِ نحو المطلق التّي تتعدَّدُ بتَعَدُّدِ حركاتِ الشّهيقِ والزّفيرِ.

ب) فرضيّتي الثّانية، وهي دينيَّةٌ بامتيازٍ، أنّه لا توجدُ أبدًا ديانةٌ تحظى بالقَدْرِ نفسِهِ من الطّهارةِ الذي تدَّعيه، لأنّ «القلوبَ تصدأ كما يصدأُ الحديدُ» في كلِّ زمان ومكانٍ. وعندما تواجه الدّيانةُ جزء الحقيقة الذي تُضمِرُهُ عقيدةُ الآخرين ويقومُ أمامَها وجهًا لوجهٍ، قد تتحوَّلُ إلى طريقِ الهدايةِ، وهذا ما يُمَثِّلُ على ما يبدو إحدى الدّلالاتِ الجوهريَّة لمصطلحِ الذِّكرِ.

ج) تهتمُّ الفرضيَّةُ الثالثةُ بالدّورَ الذي قد يؤدّيه الفلاسفةُ في تنظيمِ هذا الصّنفِ من الحوارِ الذي لا يحتاجُ بالضّرورةِ إلى التحدُّثِ بطريقةٍ حواريَّةٍ، لأنّ

الأمرَ قد يتعلّقُ كذلكَ بمسارٍ باطنيٍّ[42]، وإذا كانت حواراتُ الأديانِ لا تصبحُ مثمرةً إلّا إذا باتت في الوقتِ نفسِهِ «حواراتٍ من أجل الحقيقةِ»[43] فإنّها تُجبِرُنا على أن نتساءَلَ: أين نماذجُ سقراط الآنَ، وأين تلك الوجوهُ القادرةُ على أن تعترفَ بأنّها تعرفُ حقًّا أنها لا تعرفُ شيئًا وعلى أن تُحوِّلَ هذا الضَّعفَ إلى قوّةٍ؟ وقد يرجعُ سببُ ذلك إلى وجود «مرشد *daimôn*» (نصف إله حارس)[44] باطنيٍّ نصحَهُم بعدم المغامرة في طرقٍ لا مخرجَ منها، كالطُّرُقِ التي تُحدِثُ تضادًّا بين إرادةِ الحقيقةِ وإرادةِ الوفاقِ.

جان غريش

6 ديسمبر/ كانون الأوّل 2016

(42) راجع من أجل إبراز هذا الحوار:

Philippe Capelle-Dumont/ Souleymane Bachir Diagne, *Philosopher en Islam et en Christianisme. Entretiens recueillis par Damien Le Guyay*, Paris, Edition du Cerf, 2016.

(43) Vincent DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité*, 677.

(44) هو كالديمون الذي كان يرشد سقراط في أفعاله.

مقدّمة الترجمة العربيّة

أفيلسوفٌ المتخصّص في فلسفة الدّين أم لاهوتيٌّ؟

إنّ هذه الدّراسات الفلسفية في حقل فلسفة الدّين تُلقي نظرة جديدة على الفلاسفة وعلى الظاهرة الدِّينيَّة. إذ يظهر الفلاسفة في صورة غير مألوفة لمن يحكم على الفلاسفة من موقع نظرية المعرفة أو فلسفة العلوم أو المدرسة النقدية. ولا يعترض غريش على مُكتسبات هذه التخصّصات بوصفها مُرتبطة بالوظيفة المعرفية أو النقدية، لكنه يرى أنّ الفلسفة موقف عملي ينبني على تأويل هيرمينوطيقي للموروث الثقافي في مختلف تجلّياته. ولم يتخذ الفلاسفة موقفًا من القضايا النظرية فحَسْب، بل اضطروا كذلك إلى التفكير والتأمّل في الموروث الديني، بصرف النظر عن الموقف الذي اتخذوه بهذا الشأن. ويُعَدُّ الموقف السلبي من الدِّين بحدِّ ذاته موقفًا دينيًّا. وكانت المواقف التقليدية من الدِّين تسجن الفلاسفة داخل أُطر مُسبقة تجعل من هذا فيلسوفًا مُؤمنًا ومن ذاك فيلسوفًا مُلحدًا، بالرَّغم من أنّ الإلحاد نفسه مُستويات ودرجات، وقد يتحوّل هو نفسه إلى مظهر من مظاهر تجلّي الشعور الديني. وعليه، استطاع غريش أن يتصدّى لمجموعة من القوالب الجاهزة بخصوص حُكم الفلاسفة على الدِّين، وأثبت أنّ مواقفهم النقدية من الدِّين كانت من أكبر الخدمات التي أسدَوْها إليه بقصدٍ منهم أو بغير قصد. لكن المؤلف لم يقصد بطبيعة الحال أن يُفرّغ هذه المصطلحات الدِّينيَّة من معانيها، بل رأى أنّ التفكير الفلسفي ارتبط دائمًا بمحاولات فهم جديدة ومُستمرّة ومُختلفة من فيلسوف إلى آخر. وكانت المحاولات الجديدة في الفهم جزءًا من تطوّر الحياة الروحية للفيلسوف، ولو تبنّى موقفًا رافضًا من الدِّين. وقد يتأكّد لدى القارئ خلال هذه المجلّدات الثلاثة صحّة دعاوى الكاتب وقد يُساوره الشكّ في ذلك، لكن الانطباع الإيجابي الذي يتركه المُؤلّف في

النفس هو أنه كان يتسلّح دائمًا بمعرفة جيدة بالنصوص الأصلية للفلاسفة، وكان يرجع كل مرة إلى المصادر المتخصّصة في الموضوع. ولم تكن دراساته تتميّز على العُموم بدقة العَرْض وعُمق التحليل فحَسْب، بل كانت تحرص دائمًا على الاستشهاد بالمصادر الأصلية غير المعروفة لدى الفلاسفة أو بالدِّراسات الجامعية الجادّة للباحثين المُتخصِّصين، سواء أكانوا ناطقين بالفرنسية والألمانية والإنكليزية أم بلغات أُخرى، ولو كانوا من بين تلامذته الذين أشرف على رسائلهم الجامعية. كان المُؤلِّف يحرص باستمرار على تقديم كمّ غزير من المعلومات من المراجع الأصلية والثانوية في أثناء الدِّراسة، وهو الأمر الذي جعل هذه المُجلّدات تتحوّل إلى موسوعة فلسفية مُطوّلة أو إلى دراسة مُعجمية موضوعاتية للمفاهيم الدِّينيَّة والفلسفية الكبرى التي تمتدُّ من العصر الحديث إلى اليوم.

هل فلسفة الدِّين تخصّص فلسفي أصيل؟

من جِهة أُخرى، نجح المُؤلِّف في زَعْزَعَة حكم مُسبق ثانٍ ربّما لا ينتبه إليه القارئ العربي بشأن فلسفة الدِّين. إذ إنّ التحدّي الأكبر الذي كان موضوعًا على كاهل المُؤلِّف هو أن يُحوّل تخصّصًا لم يكن يدخل ضمن البرامج التعليمية الفلسفية إلى برنامج بحث فلسفي بامتياز. بالفعل، لا يُعَدُّ هذا التخصُّص مبحثًا فلسفيًا خالصًا في أغلب الجامعات الأُوروبية بوجه عام، بقدر ما يَندرج داخل تخصّصات اللاهوت من الزاوية التربوية والإدارية. ثُمَّ إنّ مشاريع البحث في الموضوع تنتمي في الغالب إلى كلّيات اللاهوت. زِدْ على ذلك أنّ أغلب الباحثين في الموضوع يُعَدّونَ لاهوتيِّينَ ولا يُعَدّونَ فلاسفة؛ والدليل على ذلك أنّ غريش كان أستاذًا بالمعهد الكاثوليكي في باريس، وهو معهد خاص قريب من الدوائر الكنسية ولا يخضع لرقابة السلطات التعليمية العمومية؛ ثُمَّ إنّ أغلب شُعَب الفلسفة تستنكف عن إدراج مادة فلسفة الدِّين ضمن المناهج التعليمية؛ لأنها ترى أنّ هذا التخصّص يرتبط على نحو وثيق بالدفاع عن ديانة بعينها؛ وإذا ما بحث المرء عن كتاب في فلسفة الدِّين داخل مكتبات الجامعة، فإن الاحتمال الغالب هو أن يجده في مكتبة كلّية اللاهوت، لا في مكتبة قسم الفلسفة، ولو كان مُؤلّف الكتاب فيلسوفًا مرموقًا. إنّ هذا الوضع السائد في دول كثيرة، بُحكم طبيعتها العلمانية أو اللائكية، يختلف عن وضع الدول العربية والإسلامية التي ترى في الغالب أنّ

فلسفة الدِّين فُرصة سانحة لاستئناف التفكير في القضايا الدّينيَّة من منظور جديد لا يُشكّل خطرًا لا على الفلسفة ولا على الدّين. لكن الحُجّة التي يلجأ إليها من برفض إدراج فلسفة الدّين داخل تخصّصات الفلسفة هي أنّ فلسفة الدّين مُرتبطة بديانة معيّنة، أو تنطلق من ديانة معيّنة. ويُشبه هذا الوضعُ وضعَ من يُشكّك في تخصّص فلسفة اللُّغة بدعوى أنه يقتصر آنذاك على دراسة لُغة بعينها، ما دام يتعذّر عليه دراسة كلّ اللغات. والواقع أنّ فلسفة الدِّين لا تُدرس ديانة بعينها، بل تسعى إلى الوصول إلى بعض الخصائص المشتركة في الظاهرة الدِّينية عامة، كما أنّ فلسفة اللُّغة لا تكتفي بدراسة لغة مُعيّنة، بل تفحص المَلَكَة اللُّغوية وبعض الخصائص المُشتركة فيما بينها بصورة عامة. لكن ذلك لا يمنع أن تُصبح اللُّغة الأُم أو لُغات أُخرى شاهدةً على وجود بعض الخصائص اللُّغوية العامّة أو الخاصّة، كما ظلّت المسيحية واليهودية خلفية ثقافية مُشتركة بين الفلاسفة الغربيّين، بالرَّغم من تعدُّد مشاربهم وآرائهم. ولا شكّ في أنّ الدِّين يُشكِّل بهذا المعنى جُزءًا من الرابطة العُضوية التي تربط بين الناس، بوصفه مُكوِّنًا من مُكوِّنات الأعراف والتقاليد الموروثة، أو من الأخلاق الموضوعية أو Sittlichkeit، بالمعنى الذي يذهب إليه هيغل[1]. وعندما نستحضر هذا المُعطى الثقافي ومُعطى أنّ المُؤلّف قد اعتذر مرّات مُتعدّدة من عجزه عن الاستشهاد بالإسلام وبالدِّيانات الآسيوية ـ بحُكم جهله بلغاتها ـ نكتشف أنه قد بذل جهده للتقيُّد بالأمانة العلمية في العَرْض، دون الدخول في مُساجلات عَقَدية عقيمة.

إنّ الوجه الإيجابي في دراسات غريش من هذا الجانب هو أنه يُظهر وجهًا مسيحيًّا للفلاسفة الذين كانوا يَظهرون في صورة أُخرى لدى مُفكّري الحداثة. إذ تُظهر نماذج هيغل وفيورباخ ونيتشه وهايدغر وفتغنشتاين كيف كان الدِّين حاضرًا بقوة في أعمالهم، وبصورة فلسفية غير مُبتذلة. ويبقى على القارئ أن يتثبَّتَ شخصيًّا من مدى كون فلسفة الدِّين تنتمي بالفعل إلى حقل الفلسفة داخل هذه المُجلّدات، أو كونها تكتفي بطرح أسئلة لاهُوتية في قالب فلسفي. وكذلك يظلّ السؤال مطروحًا بشأن مدى كون غريش كان ينطق بلغة الفلسفة في مطلبها الداعي إلى استعمال الأدلة العقلانية وأُسلوب الحِجَاج في إثبات الدعاوى أو مدى كونه

(1) Paul RICŒUR: *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990, p.297.

قد ظلّ لاهوتيًا مُتخفيًا وراء عباءته الفلسفية. لقد استعرض غريش نَمَاذج فلسفة الدّين من منظور المدارس الفلسفية (العقلانية والنقدية والظاهراتية والتحليلية والهيرمينوطيقية) لا من منظور اللاهوتيّينَ؛ وكان قالب المنهج المعتمَد في كلّ قسم من الكتاب هو الإطار العام الذي يوجّه دراسة المفاهيم اللاهوتية؛ وعليه، كان غريش يستثمر إلى أبعد مدى قدرة المنهج على بلوغ آفاق فلسفية جديدة غير مطروقة. وقد بلغ هذا المجهود مداه الأقصى حينما خصَّص مُجلّدًا كاملًا للنَّمُوذَج الهيرمينوطيقي، ولاسيّما أنه كان مُتخصّصًا في أعمال هايدغر وريكور.

ما الصّلة بين فلسفة الدِّين والهيرمينوطيقا؟

بالرَّغم من أنّ الشكّ قد يُساور القارئ في مدى أحقّية انتماء فلسفة الدِّين إلى الفلسفة بدلًا من انتمائها إلى اللاهوت، فإن الهيرمينوطيقا قد عزّزت دون أدنى شكّ مكانة فلسفة الدِّين داخل حقل الفلسفة المُعاصرة، بناءً على صورتها الأخيرة التي اتخذتها لدى ريكور وهايدغر. ولا ريب في أنّ المنظور الهيرمينوطيقي لم يكن مُجرّد نَمُوذَج واحد من نماذج المناهج الأُخرى التي تَعرَّض لها غريش، بل كان هذا المنهج فلسفة كاملة وبمنزلة المرجعية الفكرية الأولى التي احتكم إليها غريش في قراءة الفلاسفة والمدارس الفلسفية السابقة. والسبب في ذلك هو أنّ الهيرمينوطيقا عينها ليست مدرسة واحدة، بل تتكوّن من مدارس مُتعدّدة توزّعت بين الهيرمينوطيقا الدِّينية وهيرمينوطيقا الأنوار والهيرمينوطيقا الفلسفية والفلسفة الهيرمينوطيقية. وكانت الخلفية الهيرمينوطيقية حاضرة في المُجلّد الأول في أعمال شلايرماخر داخل النَّمُوذَج العقلاني[2]، وحاضرة في فلسفة الأُسطورة لدى شيلنغ؛ وكذلك كانت حاضرة في المُجلّد الثاني في سوسيولوجيا المعرفة مع ماكس شيلر، وفي أعمال فاخ وهايلر وجانيكو. زِدْ على ذلك أنها كانت حاضرة في هيرمينوطيقا الكتاب المُقدّس في الفصول الأولى من المُجلّد الثالث.

---

(2) بالرَّغم من أنّ بعض مُؤرّخي المدرسة الرومانسية، مثل مانفرد فرانك (Manfred Frank) في مُختلف مُؤلّفاته، لم يكونوا يَعُدّونَ شلايرماخر لاهوتيًا، بل كانوا يَعُدّونَهُ فيلسوفًا ومُؤسّس الهيرمينوطيقا الفلسفية.

ولنستشهد بمثال نَمُوذَجي واحد لإبراز أثَر الفلسفة الهيرمينوطيقية في تحويل فلسفة الدِّين إلى تخصّص فلسفي. فقد نشر غريش كتاب **شجرة الحياة وشجرة المعرفة** سنة 2000 من أجل تقديم فحص شامل، كما يقول في مقدمة الكتاب، لصِلات الوصل القائمة بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا في فلسفة القرن العشرين. وقد أعلن أنّ هايدغر كان أول من عمل على إدخال تحويل عميق على الظاهراتية من داخل الهيرمينوطيقا. وتتبّع غريش الدروس التي ألقاها هايدغر بجامعة فرايبورغ بين سنتي 1919-1923 حيث بلوَرَ هذا الأخير نظرية «هيرمينوطيقا الوجود الواقعي» وأجرى تطبيقاتٍ عملية عليها. وقد انتقل هايدغر من التصوّر الذي كان هوسرل نفسه قد بلوره بشأن «ظاهراتية عالم الحياة» في إطار دراساته الظاهراتية المُبكرة التي أنجزها بين سنتي 1913 و1917 عن «العالم الروحي» و«العالم الشخصي» و«العالم المحيط التواصلي»[3]. وقد خصّص ناشر هوسرل الفصل الأخير من الكتاب لأسبقية العالم الروحي على العالم الطبيعي. وبإزاء موقف هوسرل، انتقل هايدغر في نظرته إلى العالم خطوة أُنطولوجية هيرمينوطيقية جديدة. فقد ابتكر هايدغر عبارته المشهورة Es weltet: «ما دُمتُ أحيا داخل العالم المُحيط، فإن كلّ شيء في أيّ مكان وزمان يحمل معنى عندي، 'يوجد ما يتعولم' 'cela mondanéise'»[4]. وقد خصّص غريش الفصلين الثامن والتاسع للقراءة الهيرمينوطيقية التي أخضع لها هايدغر رسائل القديس أُوغسطين وأعماله، مُعتمدًا على المجلّد الستين من الأعمال الكاملة عن **ظاهراتية الحياة الدِّينيّة**، وهو المجلّد الذي عكف غريش منذ عدّة سنوات على نقله إلى الفرنسية. وتدلّ كلّ هذه الدلائل على أنّ فلسفة الدِّين قد تحوّلت بفضل الفلسفة الهيرمينوطيقية إلى تخصُّص فلسفي أصيل ومُستقلّ مبدئيًا عن المذاهب اللاهوتية والآراء الدِّينيَّة. والنتيجة هي أنّ المدخل الهيرمينوطيقي إلى الفلسفة مكّن هايدغر هو أيضًا من قراءة التراث المسيحي القديم دون أن يُقوّض الجسور التي بين الفلسفة والدِّين

(3) Edmund HUSSERL: *Die Konstitution der geistigen Welt*. Husserliana Band IV: Felix Meiner Verlag, 1984., IX.

(4) «In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer es ist alles welthaft, 'es weltet'». Martin HEIDEGGER: Ga 56-57, 73 .In: *L'Arbre de vie et l'arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000, p.44.

ودون أن يحوّل دراساته إلى فلسفة دينية. وانطلاقًا من هذا المنظور الهيرمينوطيقي الذي يُساعدنا على فهم باقي النَّماذِج الإبدالية والذي يدمج فلسفة الدِّين داخل تخصّص الفلسفة، يُقدّم هذا الكتاب صورةً جديدةً باللُّغة العربية للفلاسفة المُحدثين والمُعاصرين على الواجهتين الفلسفية والدِّينيَّة.

النقد التاريخي والحداثة الدِّينية.

تتجلَّى أهمية غريش إذن في السعي إلى التفريق الصارم بين فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة (كما سعى إلى بيان ذلك في المجلّد الأول). لكنني أعتقد أنّ القارئ العربي على الخُصوص قد يجد صِلة واضحة بين مباحث الهيرمينوطيقا الدِّينية التي عَرَضَها في الفصول الأُولى من المجلّد الثالث والاجتهادات اللُّغوية والبلاغية التي صاحبت نشأة علوم التفسير ومناهج التأويل المُنصبّة على النصّ الديني وتطوّرها. ولا شكّ في أنّ الدِّراسات التي خصَّصها غريش للهيرمينوطيقا اليونانية وهيرمينوطيقا الكتاب المُقدّس تُبرز مدى الحاجة الماسّة إلى مُعاودة قراءة عُلوم التأويل الوسيطة في مجالات عُلوم العقيدة والتصوّف والكلام وأُصول الفقه وعُلوم اللُّغة قراءة هيرمينوطيقية. وإذا ما كانت النظرة التقليدية النَّمَطية التي لا تزال سائدةً تنتصر لمدرسة الاعتزال، بدعوى أنها مذهب عقلاني، في حين أنّها تمُجُّ مذهب الأشاعرة بدعوى أنّه ليس كذلك، فإن نظرية التأويل لدى اسبينوزا (المجلّد الأول) تعترض على العقلانية الرُّشدية، كما تجلّت لدى ابن ميمون، وتُقيم معايير جديدة للتأويل تُوافِقُ مقاصد الكَتَبة. وبذلك، استطاع اسبينوزا أن يُحدث نَقْلَة نوعية من نظرية الحقيقة الواحدة التي تتخذ صورة دينية أو فلسفية إلى نظرية الحقيقتين التي تحفظ لكل جنس أدبي تماسكه وانسجامه داخل الإطار العَقَدي للدِّين أو داخل الإطار العقلي للفلسفة. وعليه، يختلف إلٰه اللاهوت في كتاب: **رسالة في اللاهوت والسياسة** عن إلٰه الفلاسفة في كتاب: **الأخلاق** من خلال الصورة الفلسفية التي أوجدَها اسبينوزا له في مذهب وحدة الوجود. وحينما سعى اسبينوزا إلى البرهنة على تحريف نصوص الكتاب المُقدّس في عهده القديم، كان يعترض في العُمق على «اللاهوت السياسي»، كما يُوحي عنوان الكتاب بذلك. ولا شكّ في أنّ اسبينوزا لم يكن أهمَّ الدَّارسين في حقل النقد التاريخي، إذ نجد من قبله ومن بعده باحثين لا يقلّون عنه أهمية. إلا أنه كان

الفيلسوف الذي استطاع استخلاص النتائج المنطقية الناجمة عن سقوط نظريات التأويل الوسيطة وتعويضها بمناهج جديدة. ولم يعُد بالإمكان أن نحتفظ بالتقسيم الثلاثي للدلالة إلى دلالاتِ مطابقة وتَضَمُّن والتزام، وكذلك لم يعُد بالإمكان التفريق بين المعنى النَّصِّي (الذي يُعارِضُ في الظاهر العقل) والمعنى العقلي (الذي يوافق باطن النص)، إذ إنّ المعنى الصحيح هو ما يُوافق قصد الشارع وليس هو ما يُوافق عقل الشارح. وهكذا، وجدت الهيرمينوطيقا الدّينيّة hermeneutica sacra مجالًا خِصبًا لانتقاد التفريق بين المعنى الحَرْفي والمعنى المَجَازي في تأويل اليهودية عندَ فيلون (Philo) أو في تأويل المسيحية عندَ أوريجينُس (Origines). ويمكنُ القول عمومًا إنّ ما سيتأكّد منه القارئ العربي هو أنّ الحداثة الغربية كانت وليدة الفلسفة الحديثة، ووليدة الهيرمينوطيقا الدّينيَّة كذلك. فقد نشأت مع أعمال فولف (Christian Wolff) (1679-1754) وبومغارتن (Baumgarten) (1714-1762) وأصبحت صِلَة بين الفلسفة والتنوير واللاهوت. و«كانت الفلسفة مُلزمة، في إطار إشكاليات نظرية المعرفة، أن تفحص المنزلة التي يحظى بها تلقّي المعارف الوافدة من التراث القديم وتأويلها داخل نظرية المنهج»[5]. وهكذا، نجد صلة وثيقة بين الهيرمينوطيقا العامة في الفلسفة ونظرية التأويل اللاهوتي. إذ تنطلق الهيرمينوطيقا الدّينيَّة في قرن التنوير من مبدإ عام يُفيد أنّ إنتاج النصّ فعل «ذكي» و«عقلاني»، وترى أنّ مُؤلّف النصّ قادر على التعبير عن أفكاره وعلى الربط فيما بينها على وَفْق ضوابط العقلانية الاستنباطية. ولكن بومغارتن يرى أنّ العقلانية تُفيد أمرًا خاصًا في أثناء تأويل النصّ الدّيني، ذلك أننا نبحث عن النتائج المنطقية التي كان يقصدها كَتَبة النص، ولا نبحث عن النتائج المنطقية بحدّ ذاتها. ويمكن القول عمومًا إنّ الانتقال إلى الحداثة مجهود أسهمت فيه الهيرمينوطيقا الدّينيَّة بقدر إسهام الفلسفة. وإذا كان للهيرمينوطيقا الدّينية من فضل على الفلسفة، فهو يتجسّد في أن التفكير الفلسفي في قرن التنوير لم يكن ليتَشَكَّلَ لولا المُساجلات الفكرية مع اللاهوت التقوي. من هذا الجانب تظهر كذلك أهمية هذا الكتاب للقارئ العربي.

---

(5) Axel BÜHLER: *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*. Axel BÜHLER (Hsg): Vittorio Klostermann, 1944, p.9.

ما معنى التوتر بين العَوْسَج المُلتَهِب ونور العقل؟

لكن قِيمة هذه المُجلدات لا تظهر في مخزونها المعرفي فقط، بل تظهر أيضًا منذ الوهلة الأولى في التوتُّر الحادّ الذي تُظهِرُهُ بين الإيمان والعقل في عنوان الكتاب، أي بين استعارة العَوْسَج المُلتَهِب واستعارة نُور العقل، وهو توتّر صاحب إنجاز مُختلف مراحل الكتاب.

وهُنا، نريد أن نُبرز أنّ هذا التوتّر الحادّ الذي يتحدّث عنه غريش بين العَوْسج المُلتَهِب وأنوار العَقْل ظاهرة إنسانية عامة، وليس موقوفًا على المرجعيات الدِّينية والفلسفية التي اعتمدها الكاتب، وهذا الطابع الإنساني العام هو مصدر أهمِّيتها.

إذ يُواجه النظر المُتحيّر بين التفكير الفلسفي والإيمان القلبي أسئلة مُؤرّقة نحو: هل يُوجد صراع بين النور المُنبعث من العَوْسَج المُلتَهِب والتنوير المُنبثق من العقلانية الفلسفية؟ هل أفضى انبهار الفيلسوف ببهاء الوحي إلى فقدان البصر؟ وفي مُقابلة ذلك، هل اضطرّت الروح النقدية التي تُميِّزُ العقل الفلسفي إلى حصر الظاهرة الدِّينية داخل نظرتها المُحايثة للعالم؟ هل يلتقي إله الفلاسفة إله الأديان؟ ألا يجب علينا أن نحصر استثمار العقل الفلسفي داخل حُدود مُمارسة «التنوير» العقلي، وهو ما سيُؤهّلنا لاستخدام مَلَكة الحُكم بطريقةٍ نقديةٍ جديرةٍ بحمْل هذا الاسم؟ ألا يستهدف نور العَوْسَج طمس روح النقد ومُباركة مُمارسات دِينية بالية، بذريعةٍ بعث روح جديدة في قلوبنا المُتعبة؟ ألا يتّخذُ الدِّين عُمومًا موقفًا دفاعيًّا يائسًا عن الذات في مُواجهة العلم الحديث؟ إنّ هذه الأسئلة الفلسفية الكُبرى تُبرز مُفارقات الحياة الإنسانية بين اليأس من ابتكار صورة دينية للعالم والأمل الذي يحدو العلم إلى ولوج عوالم ما بعد الطبيعة؛ وهي مُفارقات تتردّد كذلك بين الرضا بمغزى وجود العالم والإحساس بعبثية الحياة. هذه الأسئلة مُؤرِّقة لذهن الباحث عن الحقيقة من زاوية الإيمان أو النظر العقلي، لكنها ليست كذلك في ظاهر الأمر للسواد الأعظم من الناس، أي لذهن من يتجنّب الخوض في حكمة وجود الطبيعة وما بعد الطبيعة، خَشية أن يتعاظم تَحيُّرُهُ دون أن يصل إلى برّ الأمان. وتظلّ هذه المُفارقات حاضرة بصمت أو بإلحاح في ذِهْن الباحثين عن الله من خلال خلق الله أو من خلال الاعتبار بحوادث العالم أو في أثناء مُمارسة

الشعائر الدِّينية في صُوَرها المُتباينة بتباين الأديان والثقافات وزوايا النظر إلى الدِّين. ولا يُناقش فيلسوف الدِّين هو أيضًا المُفارقات الوجودية معزولة عن الوظائف العملية التي يشغلها الدِّين في الحياة الإنسانية. إلا أنّ مُعالجة المُفارقات الفلسفية ظلّت مُتقيّدةً في هذا الكتاب بمنظورَين رئيسين: بالمنظور الخاص الذي اعتمدته كلّ مدرسة من مدارس فلسفة الدِّين في مُعالجة هذه المُفارقات؛ وبالتصوّر الخاص الذي حملته مدارس الفلسفة لطبيعة الدِّين. ولم تعُد فلسفة الدِّين تدرس العلاقة بين الحكمة والشريعة من منطلق الفلسفة المَشّائية في رحلتها الشاقة الساعية إلى التوفيق بينهما في العصر الإسلامي الوسيط أو في الفلسفة المدرسية المُتأخرة. ولم يعُد بالإمكان تخيُّلُ وجود فلسفة الدِّين في صُوَر اللاهوت الطبيعي، أو في صُوَر علم الكلام أو العلم الإلهي، بعدما أصبحت الفلسفة تشتغل على وَفْق مُقتضيات فلسفة الأنوار وعلى خَلْفية ظهور العلم الحديث.

وقد عكف غريش على إجراء فحصٍ تاريخي للعلاقة بين الفلسفة والدِّين على امتداد ثلاثة مُجلّدات بناء على مُقتضيات الأسئلة الجديدة التي ظهرت مع الفلسفة الحديثة وبناء على مُراعاة خُصوصية الظاهرة الدِّينية في مُختلف تجلّياتها. ذلك أنّ تَخَصُّصَ «فلسفة الدِّين» بمعناهُ الدقيق، لم يظهر إلا منذ قرنين، لأنه شرع في الاهتمام بكلّ الظواهر الدِّينية المُختلفة التي لم تكن تحظى من قبل بعناية الفيلسوف التقليدي، مثل الاهتمام بالإيمان والعقيدة والمُعاملات والطُّقوس والمُقدّس والحاجة إلى الماورائيات والصّلاة والوثنية والفداء والخلاص والمحبّة والتصوُّف والوصايا الإلهية والكُتُب المُلهِمة أو السّماوية، إلخ. وعليه، سعى هذا الكتاب إلى إجراء دراسةٍ وافية لكلّ هذه المفاهيم من خلال استعراض النَّمَاذِج الفلسفيّة التي عكفت على ابتِكار فلسفة الدِّين بناء عليها. وقد اكتفى المُؤلّف في كلّ مرّةٍ بتقديم بعض النَّمَاذِج التّمثيلية التي استثمرت مفهومًا فلسفيًّا مُحدَّدًا أو ظاهرة دِّينية مُعيّنة، حتى ينجح في تقديم صورة مُتكاملة للنموذج الإبدالي موضوع العَرْض. واكتفى المُؤلّف بتقديم عَرْض تاريخي لأهمّ ممثّلي التَّخصّص، مثل إبراز نَمَاذِج العقل المُتحكّمة في فلسفات الدِّين منذ زمن كانط إلى بداية القرن الحالي، دون أن يقع في الإطناب أو الاجترار؛ وقد كان في كلّ مرّة يسعى إلى استجلاء معنى الدِّيانات المُلهِمة، السّماوية بالاصطلاح الإسلامي، بدلًا من

تشييد تصوّر فلسفي مُجرّد للدّين؛ وكذلك كان يَرُوم دراسة مُجمل أشكال التعبير الفردي والجماعي عن الدّين، مثل الطّقوس والمُعتقدات والمواقف الروحية من خلال دراسة المقولاتِ الذّهنية واللّغوية التي تُفصح عنها؛ لكنه كان يسعى كذلك إلى استثمار تخصّصات تاريخ الأديان وعلم الأديان المُقارن والعلوم الدّينية، دون أن يُغفِلَ مدى تميُّز تخصّص فلسفة الدّين من تخصُّصات العلوم الإنسانية؛ وحاول أيضًا استثمار مُعطيات علم الاجتماع وعلم النفس والإثنولوجيا في مُحاولة دراسة الظواهر الدّينية، دون أن يتحوّل تخصُّص فلسفة الدّين إلى مُجرّد فرع من فروع العُلوم الإنسانية. ولم يكترث غريش لهاجسِ إخضاع الظاهرة الدّينية للتصوُّرات العلمية «الموضوعية»، كما تجلّت في اللّسانيات والعُلوم الاجتماعية. وكان المُؤلّف مُنفتحًا على العُلوم الإنسانية، دون أن تتحوّل دراساته إلى فرع من فروع العُلوم الثقافية أو العُلوم الدّينية. ولا شكَّ في أنّ المُؤلّف كان يستشهد بالعقيدة المسيحية بناءً على النّماذج التي يدرسها، لكن لم تتحوَّل فلسفة الدّين لديه إلى فلسفة دِينية، ولم يقف مع ذلك موقف اللاأدرية التي تتَّخذ المسافة النقدية والسلبية نفسها من كلّ المذاهب الدّينية.

وتُمثّل المجلّدات الثلاثة التي نشرها جان غريش أول دراسةٍ عميقةٍ لمراحل تكوين فلسفة الدّين. وقد عكف غريش في المُجلّد الأول على فحص النَّموذَج العقلاني، من خلال استعراض اجتهادات شلايرماخر وهيغل وشيلنغ، وعلى فحص النَّموذَج النقدي الذي يُعَدُّ مُنعطفًا حاسمًا في هذا التخصُّص. وخَصَّصَ المُجلّد الثاني لعَرْض النَّموذَجين الظاهراتي والتحليلي، من خلال الإسهامات والأفكار التي قدّمتها مدرسة ظاهراتية هوسرل والفلسفة التحليلية مع فتغنشتاين إلى فلسفة الدّين خلال القرن العشرين. وأخيرًا، انبرى المُجلّد الثالث لِتقديم دراسة تحليلية مُستفيضة لأهمّ مُمَثّلي النَّموذَج الهيرمينوطيقي وللإشكاليات التاريخية الكُبرى التي تدخل في حوار معها. واستعرض غريش في هذا المُجلّد الدّواعي التي أملت عليه تقديم بديلٍ جديدٍ للعقل، وهو النَّموذَج الهيرمينوطيقي الذي ظهر مع الرّوّاد الكبار أمثال ديلتاي وغادامير. وكذلك خصَّص حيِّزًا وافرًا لأهم أعلام النَّموذَج الهيرمينوطيقي، ولاسيّما هايدغر وريكور، بعد أن كان قد عرض الإرث الفلسفي الذي خلّفته فلسفات الحياة (برغسون) وفلسفة التَّفَكُّر (نابير) وفلسفة الوجود (ياسبرز).

من جان غريش؟

لا يُمكن الحديث اليوم عن الهيرمينوطيقا ولا عن ريكور ولا عن فلسفة الدِّين ولا عن هايدغر دون ذكر اسم غريش. ولا نُبالغ إذ نَعُدُّهُ الحلقةَ الواصلةَ بين مذاهب لا صِلة عُضوية بينها وبين فلاسفة لا صِلة جامعة بينهم. لقد الْتحمت فلسفة الدِّين ومبحث الهيرمينوطيقا التحامًا عُضويًا بفضل أعمال ريكور وهايدغر، وتحوَّلت الهيرمينوطيقا الفلسفية أو الدِّينية إلى فلسفة هيرمينوطيقية. لكن الفضل يعود إلى غريش في التعريف بالقضايا الكُبرى التي عالجها ريكور وهايدغر. فالدِّراسات العلمية التي نشرها غريش بالفرنسية والألمانية غزيرة، ثُمَّ إنّه قد ترجم أعمال شاب (Schapp) وهانس يوناس (H. Jonas) وريكور وهايدغر إلى الفرنسية أو إلى الألمانية، وكانت مُختلفُ دراساته مُرتبطة بالهيرمينوطيقا، في جانبها الفلسفي الأُنطولوجي، دون أن ننسى المباحث الجمالية والأدبية عامة[6]. ويظهر المنحنى الهيرمينوطيقي الذي اتخذته هذه الدِّراسات في هذه السيرة الذاتية المُقتضبة للمُؤلّف.

---

(6) *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, Ed. du CNRS, 1977.
L'Âge herméneutique de la raison, Paris, Ed. du Cerf, 1985.
La Parole Heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots, Paris, Ed. Beauchêne, 1987.
Hermeneutik und Metaphysik. München, W. Fink, 1993, (224p).
Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de sein und Zeit, Paris, PUF, 1994, 2e éd. 2002.
L'arbre de vie et l'arbre de Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne, Paris, Ed. du Cerf, 2000.
Le Cogito herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Paris, Vrin, 2000, trad. espagnole par Gerardo Raul Losasa: El Cogito Herido. La herméneutica filosofica y la herencia cartesiana, Jorge Baudino Ediciones Aires, 2001.
Paul Ricœur: l'itinérance du sens. Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion.
Tome I: *Héritiers et héritages du XIXe siècle*, Paris, Ed. du Cerf, 2002, 626p.; Tome II: *Les approches phénoménologiques et analytique*, Paris, Ed. du Cerf, 2002; Tome III: *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Ed. du Cerf, 2004.
وترجم كتاب هايدغر ظاهراتية الحياة الدِّينية، ودرسها في المجلد الثالث من الكتاب:
HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Volume 60 de la Gesamtausgabe, Paris: Gallimard, 2012.

وُلد غريش في بلدة (كوريش Koerich) التابعة لإمارة لوكسمبورغ سنة 1942، وهو ينحدر، كما أخبرني بذلك، من أُصول مُتعددة نمساوية، وأتمّ دراسته العُليا بباريس. وفي البداية أنجز بحث الإجازة عن الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، ويذكر غريش أنه كان قد طلب عقد لقاء مع دريدا وهو ما استجاب له دريدا على الفور، فاستقبله بحرارة وأطالَ معه الحديث عن مشروع بحثه، بِما أثار إعجاب غريش بجانبه الإنساني وتكوينه الفلسفي. وقد نشر غريش بعد ذلك بحث الإجازة سنة 1977 بعنوان **الهيرمينوطيقا والغراماتولوجيا**، وهو ما جعل دريدا حاضرًا باستمرار وبقوة في مُختلف مُؤلّفاته الفلسفية بعد ذلك، وهو ما نشهده في الفصل الرابع من كتاب **شجرة الحياة وشجرة المعرفة** الذي خصّصه للمُقارنة بين التفكيكية والهيرمينوطيقا[7]، وكذلك نشهده في الحضور القوي لدريدا في هذه المُجلّدات الثلاثة.

وقد ناقش غريش في 19 من أبريل عام 1985 أُطروحة الدكتوراه بكلّية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس ونشرها سنة 1987، وهي عن فلسفة هايدغر بين الكلمات والأشياء. وقد سعى غريش في رسالته الجامعيّة إلى الكشف عن الأُصول اللاهوتيّة لمفهوم «الاختلاف الأُنطولوجي» لدى هايدغر، إذ أبرز أنّ كارل بريغ (Carl Braig) أستاذ هايدغر في تخصُّص الثيولوجيا العقديّة، هو من لقّن هايدغر سنة 1908 مفهوم الاختلاف الأُنطولوجي؛ وكذلك حاول غريش الوقوف عند تصوُّر هايدغر للُّغة، مُبرزًا كيف أصبح وارث الموروث اللُّغوي والإنسي القديم، وذاهبًا إلى أنّ كتاب هايدغر (*Unterwegs zur Sprache*) **الطريق إلى الكلام** أو *Acheminement vers la parole* هو ما يُشكّل فلسفته الأولى لا كتاب **الكينونة والزمان**. واستأنف غريش دراساته عن الأُنطولوجيا لدى هايدغر في المحاضرات التي ألقاها بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس في السنة الجامعية التي بين عامَيْ 1991 و1992، وقد نُشرت هذه المحاضرات فيما بعد سنة 1994 في صورة **الشروح الكبرى للأُنطولوجيا والزمان**. ودرس هايدغر في هذا الكتاب معنى الانتقال من «هيرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي» إلى «الأُنطولوجيا الأساسيّة»

---

(7) Déconstruction et/ou Herméneutique (77-109). In: *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

في ما بينَ عامَيْ 1919 و1928، وذلك عبر مرحلتين: مرحلة التكوين الفلسفي لهايدغر (1910-1918) ومرحلة اكتشاف حياة الوجود الواقعي (1919-1923)؛ ثمَّ مرحلة ماربورغ حين شرع هايدغر في بلورة مفهومه للأنطولوجيا الأساسيّة (1923-1928). وتجدر الإشارةُ إلى أنّ غريش تناوَلَ في الجزء الأخير من كتابه مكانة «الاختلاف الأُنطولوجي» بوصفه خيرَ ما يُعبِّر عن فلسفة الكينونة والزمان. ويضُمُّ الجزء الأخير العلاقة بين الظاهراتية والثيولوجيا أو الانتقال من الديانة المسيحية إلى الخاصيّة المسيحية.

وقد كان غريش قسًّا بالكنيسة الكاثوليكية، وكان كذلك أُستاذًا باحثًا بالمعهد الوطني للبحث العلمي بفرنسا وأصبح مسؤولًا عن قسم الدّراسات العُليا بكلّية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس، ومديرَ مُختبر الفلسفة الهيرمينوطيقية والظاهراتية، ومُديرًا لـ «سلسلة الفلسفة» الصادرة عن دار النشر بوشين Beauchesne.

لكن مكانة هايدغر في مسار غريش الفلسفي لا تُوازيها غير مكانة ريكور في حقل فلسفة الدِّين. إذ خصَّص غريش مُحاضرات كثيرة لفلسفة ريكور، منها المُحاضرات التي ألقاها بجامعات كولومبيا، بدعوة تلقّاها من جامعة بونفانتورا، في إطار كرسي «موريس بلونديل». وقد صَدَرَت هذه المحاضرات مَزيدةً ومنقَّحةً في كتاب ضخم عن **مسارات المعنى لدى ريكور** *L'Itinérance du sens* سنة 2001 عن دار النشر جيروم مليون Jérôme Million. ويُشير غريش في هذا الكتاب إلى فلسفة الدِّين لدى ريكور، مُتسائلًا عن معناها وعن صلتها بمفهوم الرجاء، وعن مكانتها ضمن المنعطف الهيرمينوطيقي لظاهراتية الأديان: وكذلك تساءل: أَتُعَدُّ فلسفة ريكور فلسفة بِلا مُطلق أم تظلّ فلسفةً بروتستانتية في نهاية المطاف؟

وأخيرًا وليس آخرًا، تجدر الإشارة إلى أنّ الترجمة قد أُنجزت على مدى سنوات، ورُوجعت مرّات مُتعددة، مع الاستعانة بباحث مُتخصّص في اللاهوت المسيحي، وهو الدكتور مشير عون الذي له مِنّا كلّ الشكر. وقد راعينا في الترجمة مبدءًا أساسيًا كان عزيزًا على شلايرماخر، هو أنّ الترجمة يجب أن تخدم الكاتب قبل أن تخدم القارئ، لسَبَبَيْن رئيسين: أحدهما أنّ مُؤلِّف النصّ فيلسوف ناطق بالفرنسية ينتمي إلى بيئةٍ ثقافيّةٍ أُوروبّيةٍ تتميّزُ بخصائص دينيّةٍ

وتاريخيّةٍ مُختلفةٍ، وعليه، آثرنا أن نُسَوِّغَ هذه الخُصوصيّة الثقافيّة داخل النّص العربي. والسَّبب الآخَرُ أنّ مجموعةً كبيرةً من المُصطلحات الدِّينية قد تغيّرت في مَبناها ومَعناها مع الإصلاح الدِّيني وظهور الهيرمينوطيقا الدِّينية الحديثة. وقد أرتأينا كذلك أن نُحافظ على المناخ الثّقافي الذي ظهر فيه الكتاب في الأصل، وأن ننقُل ملامح ذلك المناخ إلى العربيّة، حتى يتسنّى للقارئ أن يدخل في حوار فِعليّ مع ثقافة أجنبيّةٍ منقولةٍ إلى العربية، وحتى لا تتبدَّدَ معالم تلك الثقافة في أثناء عملية النقل. لكن كان على المترجِمَيْنِ أن يخدما سيّدًا آخر، هو القارئ، وذلك باحترام أعراف العربيّة في الكلام، وتوضيح معاني المُفردات الألمانية واللاتينية الواردة في النصّ، وإطْلاع القارئ على معاني العنوانات الأجنبيّة وتوثيقها في الهامش برسمها الأجنبي، حتى يستطيع بعض القُرّاء الاطّلاع عليها في لغاتها الأصليّة. وكنا نُحيل على الترجمات العربية، ونعتمدها بحَسَبِ الإمكان احترامًا للأعراف الأكاديمية أو نُدخِلُ تعديلات عليها عند الحاجة. وقد حاولنا بحَسَبِ الإمكان وضع ملحوظات هامشية من أجل تيسير فهم المضامين من مُصطلحات أو أسماء أو مذاهب أو آراء. وكذلك خُصِّصت مُقدمة لكلّ مُجلّد ووُضِع مَسرَدٌ للأسماء والمُصطلحات في نهايته.

والله ولي التوفيق

عزالعرب لحكيم بناني

الدِّين في مرآة التفكّر الفلسفيّ

المقدّمة العربيّة لثلاثيّة جان غريش (العوسج الملتهب)

تتجلّى فرادة هذا العمل الفكريّ الجليل (ثلاثيَّة جان غريش في العوسج الملتهب) في رحابة الآفاق التي يستطلعها، وفي عمق التحرّيات التي يضطلع بها. هو إنجازٌ فلسفيٌّ عظيمٌ يتناول الدِّين تناولًا فلسفيًّا محضًا، ويستجلي في تاريخ الأنظومات الفلسفيَّة الكونيَّة، ولاسيّما الأوروبّيَّة منها، مضامين الإسهامات الرصينة لِكبارِ الفلاسفة الذين عالجوا قضايا الإيمان والدِّين والاختبار الروحيّ والصوفيّ. وإكرامًا لمثل هذا التوثيق الموضوعيّ الدقيق الذي تألّق في إتقانه الفيلسوفُ الفرنسيّ جان غريش، وبه أحاط إحاطةً قلّ نظيرها بجميع التصوّرات الفلسفيَّة التي أفردت للدين مكانةً جليلةً في سياق مبانيها، كان لا بدّ من إلباسه حلّة التعبير العربيّ الأنيق. فجاء هذا التعريب يُفصح عن جدارة المسؤولين في دار الكتاب الجديد المتّحدة، وفي طليعتهم الصديق سالم الزريقاني، وعن رهافة إحساسهم بالمسؤوليَّة الثقافيَّة الخطيرة الملقاة على عاتق الفكر الفلسفيّ العربيّ المعاصر في تناول أعظم الأبحاث في فلسفة الدِّين، ووضعها في متناول القارئ العربيّ. هي مسؤوليَّةُ الناشر الحريص على إتقان واجب النقل من اللغات الأجنبيَّة إلى اللغة العربيَّة، يمحّص ويهذّب وينقّح ويراجع النصّ في أدقّ مبانيه، وينتقل من طور إلى طور، ومن نسخة إلى نسخة، وديدنُه الإتيان بأفضل الصيَغ تعبيرًا عن أرفع ما استقرّ في الفكر الفلسفيّ الغربيّ المعاصر من إدراك حصيف لطبيعة الدِّين، ومقامه، ووظيفته، وخصائصه، وكيفيّات انبساطه في معترك الحياة الإنسانيَّة. فإذا بالتعريب الذي ظهر في هذه المجلّدات الثلاثة يوشك أن ينقلب حدثًا ثقافيًّا عربيًّا جليلًا تنبئ قابليّاتُه الاستناريَّة الكامنة فيه عن آثار طيّبة ستتولّد عنه في أذهان الذين سيعكفونَ على مطالعتها، وتأمُّل معانيها، والإفادة من إضاءاتها. وكأنّي بمثل هذا العمل الفلسفيّ التعريبيّ ينشئ طورًا جديدًا من أطوار الترقّل (الصعود) العربيّ في إدراك معاني الدِّين.

وقد نظرتُ في التعريب نظرًا مليًا، وتحرّيتُ مواضع فلاحه، ومكامن تعثّره. وقرأتُ النصوص كلّها قراءةً متأنّيةً، وعارضتها بالأصل الفرنسيّ، وحواشيه اليونانيَّة واللاتينيَّة والإنكليزيَّة والألمانيَّة. وتبيّن لي أنّ النصوص المعرَّبة ينبغي أن تُصحّح في بعض مواضعها، وأن تُهذّب وتُنقّح وتُصفّى من شوائبها. فعمدت إلى هذا الجهد المضني، واقتناعي هو أنّ المجتمعات العربيَّة يعوزها اطّلاعٌ دقيقٌ أمينٌ على مكتسبات فلسفة الدِّين الغربيَّة حتّى يستقيم في وعي أفرادها فهمُ خصوصيّات الاختبار الإيمانيّ الذي حدا جميعَ هؤلاء الفلاسفة إلى تصوّر الدِّين في داخل أنظوماتهم الفلسفيَّة. وكان لا بدّ لي من وضع مقدّمة وافية أتناول فيها مسائل التعريف والاصطلاح، وفيها أعيّن موقع فلسفة الدِّين في البيئات الثقافيَّة الغربيَّة المعاصرة، ولاسيّما الألمانيَّة والإنكليزيَّة-الأميركيَّة والفرنسيَّة، وأبيّن فرادة الإسهام الذي أتحفنا به الفيلسوف الفرنسيّ جان غريش من بين سائر الأعمال الفلسفيَّة التي أنجزها، وأُعرّج على عوائق التعريب التي واجهها المعرِّبون وصعوبات المراجعة والتدقيق، وأختم باستشراف الأثر الإصلاحيّ الطيّب الذي ستخلّفه هذه المجلّدات الثلاثة المعرَّبة في الذهنيَّة الدِّينيَّة العربيَّة.

1. في مسائل التعريف والاصطلاح.

الدِّين ظاهرةٌ ثقافيَّةٌ جليلةُ المعاني، تحمل في مطاويها عصارة الاختبارات الإنسانيَّة الوجوديَّة القصيَّة. ولشدّة اقتران الدِّين بالوجود الإنسانيّ وبأعمق استفساراته، وبسبب غلبة المبايعة الذاتيَّة المتقدّمة على المعاينة الموضوعيَّة[1]، يعسر على الناس، في أغلب الأحيان، أن يفهموا أصول الدِّين ومبانيه وعناصره وتجلّياته وآثاره واستقطاباته. لا بدّ إذًا من جهد حثيث يبذله الباحثُ في سبيل رسم الحدود، ووضع التعريفات، واستجلاء التمايزات. في اعتقادي أنّ الدِّين، بصفته اختبارًا إنسانيًا جليلًا، ينسلك في سياق النشاطات الإنسانيَّة الستّة

---

(1) انظر ما قاله بيتر فان إنفاغن («من السيّئ في كلّ مكان وفي كلّ زمان وعند كلّ امرئ أن يقوم اعتقادُ ما على أساس حقيقة لم تكتمل بداهتُها») في البحث الفلسفيّ المشترك الذي نشره سيريل ميشون وروجيه بويفه:

Cyrille MICHON et Roger POUIVET (dir.), *Philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 2010, p.138.

الأساسيَّة، وهي التقنية أو التقانة، والعلم، والفنّ، والأخلاق، والائتلاف أو الاجتماع. فإذا ما ثبت أنّ الثقافة أو الأنظومة الثقافيَّة، بحسب ما يذهب إليه الفيلسوف اللبنانيّ بولس الخوري[2]، تنطوي على التعابير التي يصوغها الإنسان في ثلاثة حقول متداخلة متنافذة، عنيتُ بها حقل العالم الإنسانيّ، وحقل البيئة الإنسانيَّة، وحقل الكائن الإنسانيّ، اتّضح في إثر ذلك أنّ الدِّين هو المنفسح الوجوديّ الأخير في حقل العالم الإنسانيّ الذي يعبّر فيه الإنسانُ التعبير الأنسب عن ثلاث حاجات. الحاجة الأولى تدفعه إلى تجاوز حدود المكان والزمان والجسد والمادّة (الخلود). والحاجة الثانية تشدّه إلى طلب المعنى الوجوديّ الأصلب والأمتن والرغبة في السعادة الحقّة والانتعاش الهنيّ. أمّا الحاجة الثالثة، فتبعث به إلى التحقّق الذاتيّ الأكمل، والامتلاء الكيانيّ الأبلغ، والانتقال من حيّز النسبيّات إلى رحاب المطلق.

وفي كلّ مجال من مجالات العالم الإنسانيّ (التقنية، والعلم، والفنّ، والأخلاق، والاجتماع، والدِّين) ترتسم ثلاث دوائر من الاستقطاب تسوّغ انعقاد المجال على خصوصيَّة ينفرد بها، عنيت بها القيَم الهادية، والنشاطات والمواقف، والقدرات والكفايات. والقيمة الهادية في التقنية هي المنفعة، ومجالُها الأشياء المصنّعة والأدوات والمهارات، والنشاطات والمواقف التي تقتضيها هي الإنتاج والاستهلاك، والقدرات والكفايات المفترضة في الإنسان هي الذكاء العمليّ والحاجات. والقيمة الهادية في العلم هي الحقيقة، ومجال العلم (المعارف والنظريّات والمناهج) يقتضي إنتاج المعرفة العلميَّة، والقدرة على الحكم في الصواب والخطإ، ويفترض في الإنسان الذكاء النظريّ والروح النقديَّة. والقيمة الهادية في الفنّ هي الجمال، ومجال الفنّ (الابتكارات والأساليب) يقتضي الإبداع والاستمتاع، ويفترض العبقريَّة والذوق. والقيمة الهادية في

(2) راجع بولس الخوري، في الدِّين. مقاربة فلسفيّة أنثروبولوجيّة، بيروت، دار الفارابي، 2016. ويرى بولس الخوري أنّ التقنية والعلم والفنّ والاجتماع والأخلاق والدِّين هي مجالات العالم الإنسانيّ، وأنّ اللغة والتاريخ هي من صنع البيئة الإنسانيّة، وأنّ الجسد والحواسّ (الحاجات والمؤثّرات الاجتماعيّة) والعقل والروح (الوعي والتعالي وتجاوز الوضع البشريّ) ملكاتٌ تنتمي إلى الكائن البشريّ (بولس الخوري، في سبيل أنسنة الإنسان، جونية-الكسليك، جامعة الروح القدس، 2007، ص61-62).

الأخلاق هي الخير، ومجال الأخلاق (أنماط السلوك والعادات والقواعد والنواميس) يقتضي فعل الخير والقدرة على الحكم في الخير والشرّ، ويفترض في الإنسان الإرادة الحرّة والضمير السويّ. القيمة الهادية في الاجتماع الغيريَّة أو الإنسان الآخر، ومجال الاجتماع (العلاقات الإنسانيَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة) يقتضي المؤالفة والاتّصال والمشاركة، ويفترض في الإنسان غريزة التجمّع والتنظيم العقلانيّ للعلاقات.

يبقى أن ننظر في الدِّين وفي مجاله الخاصّ. يذهب معظمُ علماء الدِّين، ولاسيّما أهل التحليل الفينومينولوجيّ، إلى استجلاء ظاهرة الدِّين في عناصر خمسة تكوينيَّة، هي العقائد والعبادات والأخلاق والفنون والمؤسّسات (النُّظم). وتنطوي العقائد على الحقائق الإيمانيَّة العظمى التي ينادي بها كلُّ دين على حدة. وهي صياغاتٌ كلاميَّة لاهوتيَّة تحمل إلى الناس تصوّرًا شاملًا لله وللإنسان وللكون وللحياة وللوجود وللتاريخ. ويجمع أهل الفكر الدِّينيّ على أنّ العقائد مستلّةٌ رأسًا من صميم الحقّ الإلهيّ، وإن صاغتها العقولُ البشريَّة المؤمنة في قوالب اللغات البشريَّة التي اختبرت التنزيل أو الوحي أو الإلهام. وتفرض العقائد على الإنسان المؤمن جُملةً من الطقوس والشعائر والاحتفالات الدوريَّة تنشئ في الأنطومة الدِّينيَّة حقلًا متميّزًا يطلق عليه علماء الاجتماع الدِّينيّ اسمَ العبادات. فالأديان لا تحيا وتستقرّ وتنمو وتزدهر إلّا بتعزيز مقام العبادات في الحياة الإيمانيَّة. لذلك كانت العبادات بمنزلة المجال الحيويّ الضروريّ لانتعاش الأديان وديمومتها. بها تتجلّى أماراتُ الخصوصيَّة التي تمهر كلّ دين على حدة، ومنها يغترف المؤمنون قوتهم الوجوديّ الذي يُعينهم على توطيد هويّتهم الإيمانيَّة، وترسيخ عقائدهم، وتنمية اختباراتهم الروحيَّة.

واستنادًا إلى العقائد الهادية والعبادات المغنية، تنبري الأخلاق الدِّينيَّة لِتشرّع للمؤمن صراط الاستقامة في مسلك حياته، وتضمن له الاتّساق والتوافق بين ما يؤمن به في عقائده وما يحتفي به في عباداته. وارتباط الأخلاق بالأنظومة العقائديَّة يجعلها في موضع الخصوصيَّة الحضاريَّة التي تميّزها من الأخلاق الإنسانيَّة المحضة. فالمسيحيَّة تستند في أخلاقيّاتها إلى وصايا الله ووصايا الكنيسة، في حين أنّ الإسلام يرتكز إلى الفرائض وأصول المعاملات التي ينطوي عليها النصّ القرآنيّ والسنّة النبويَّة. وفي بعض المواضع، يُفضي مثلُ هذا التمايز

إلى شيء من الاختلاف بين الأخلاق الدِّينيَّة والأخلاق الإنسانيَّة التي تنادي بها المذاهبُ الفلسفيَّة والروحانيّات العَلمانيَّة. وفي هذا كلّه محلٌّ للنقاش الفلسفيّ المحتدم.

وزيادةً على هذه العناصر الثلاثة، تنبري الفنون الدِّينيَّة لِتُفصح عن التفرّد الثقافيّ الذي يسم الأنظومة الدِّينيَّة والمجتمعات الإنسانيَّة التي تستهديها وتأتمر بها. فالفنون الدِّينيَّة تتوسّل بالملكة الفنّيَّة عند الإنسان، وتنحو بها منحى التعبير عن اختبارات الإيمان الروحيَّة. فإذا بها تُفصح في قالب أخّاذ عن مطاوي الحقائق، ومكنونات العقائد، ومحاصيل العبادات، وثمار التخلّق الدِّينيّ. وتختلف الفنون باختلاف طبيعة الحقائق التي تحتضنها الأنظومةُ الدِّينيَّة. فالمسيحيَّة لا تستنكف من الموسيقى والتصوير والنحت، في حين أنّ الإسلام يركن إلى الزخرفة والهندسة المعماريَّة، على سبيل المثال.

والعنصر الأخير من هذه العناصر الخمسة هو الأنظومة القانونيَّة التي تتجسّد في بنيان المؤسّسة الدِّينيَّة. فلكلّ دين أنظومتُه القانونيَّة، أي مجموعة النُظم المدوَّنة التي ترعى أصول العبادات والمعاملات، وتضبط أحكام الأشخاص والأوقات والأماكن، وكلّ ما يتعلّق بالحياة الدِّينيَّة في بُعدَيها الفرديّ والجماعيّ. ففي المسيحيَّة، على سبيل المثال، تقتصر الأحكام على القوانين الكنسيَّة والرهبانيَّة وعلى قانون الأحوال الشخصيَّة، ولاسيّما في مسائل الزواج والطلاق. أمّا في الإسلام، فتتبسّط الأنظومة الفقهيَّة في جميع مسائل الحياة، الدِّينيَّة منها والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة. ومن ثمّ، فإنّ المؤسّسة الدِّينيَّة هي الضامن لجميع هذه الأبعاد التكوينيَّة في الدِّين. وتتنوّع خصائصُ هذه المؤسّسة بتنوّع الاختبار الدِّينيّ الناظم للوعي الإنسانيّ. ففي المسيحيَّة تأتلف الجماعة المؤمنة في البيعة أو في الكنيسة، في حين تحتضن الأمّةُ جماعة المؤمنين في الإسلام. ولا شكّ في أنّ جميع الأديان تنظر إلى مؤسّساتها نظرتها إلى المجتمع الكامل الذي تصبو إليه البشريَّة. فينشأ من جرّاء هذا كلّه تنازعٌ وتضاربٌ ومشادّاتٌ. وثمّة اختلافاتٌ في النظر إلى هذه المؤسّسة. فالمسيحيَّة تعتقد أنّ الكنيسة مجتمعٌ روحيُّ الانتماء يتّسم بسمات الزمنيَّة العابرة، ولكنّه يظلّ منعتقًا من قيود الاجتماع البشريّ، في حين أنّ الإسلام يعاين في الأمّة اكتمال البُعدين الروحيّ والزمنيّ وتجسيدًا لاقتران الدِّين بالدنيا.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، كان لا بدّ من العودة إلى الدوائر الثلاث التي منها يتألّف كلُّ مجال من مجالات العالم الإنسانيّ. ففي الدائرة الأولى تكون القيمة الهادية التي ينبني عليها الدِّين في جميع أصوله وفروعه هي الله، أو ما يتصوّره الناس حين يستخدمون هذه المقولة الأساسيّة في الاختبار الروحيّ. فالله أو ما يختبره الإنسان أو يتصوّره في الله هو الأساس الأوّل، والجوهر المقوِّم في الدِّين. ومن غير الله يتعطّل كلّ قول فلسفيّ أو لاهوتيّ في الدِّين. وفي الدائرة الثانية، دائرة النشاطات والمواقف، ينبغي التمييز بين موقف التسليم بأحكام الدِّين وفرائضه، وموقف السعي إلى تحقيق المؤمن كيانه تحقيقًا كاملًا، والبلوغ به إلى ملء الذاتيّة والأصالة. أمّا في الدائرة الثالثة، وهي دائرة القدرات والكفايات، فيجدر الحديث عن الحاجة إلى الخلاص لدى الإنسان المؤمن، والسعي إلى المطلق بتجاوز الواقع البشريّ النسبيّ. فالخلاص في المطلق هو الدافع الأساسيّ الذي يبعث الإنسان على اختبار الإيمان بصفته تسليمًا صادقًا بمكاشفات الألوهة واعتلاناتها المضيئة في سماء الوجود البشريّ التاريخيّ.

تلك هي الأبعاد الأساسيّة التي ينطوي عليها الدِّينُ في صميم قوامه، وقد تضافرت علومٌ شتّى على استجلاء هذه العناصر التكوينيّة فيه. لذلك يجدر النظرُ في طبيعة هذه العلوم، وتبيان حقول الاختصاص التي ينفرد بها كلُّ علم على حدة[3]. فالدِّين تناولته العلومُ الإنسانيّة في مختلف ميادين اختصاصاتها. فنشأت من جرّاء ذلك علومٌ إنسانيّة شتّى تُعنى بتحرّي ظاهرة الدِّين، ومن أبرزها فلسفة الدِّين، وفينومينولوجيا الدِّين، وعلم اجتماع الدِّين، وعلم نفس الدِّين، وعلوم الدِّين، وعلم اللاهوت أو علم الكلام. وعليه، ينبغي تحرّي كلّ علم على حدة، والتبصّر في ميدانه واختصاصه، واستخراج أسئلته واستفساراته، وذلك حتّى يتسنّى للقارئ العربيّ أن يدرك خصوصيّة العلم الذي انضوت فيه مقارباتُ جان غريش في هذه المجلّدات الثلاثة، عنيتُ به فلسفة الدِّين.

---

(3) يستجلي اللاهوتيّ الألمانيّ فولفغانغ بانِنبرغ سمات المسرى الاكتسابيّ التي تمهر التبصّر اللاهوتيّ وتميّزه من الإدراك المعرفيّ المحض. راجع:

Wolfgang PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p.136-224.

علوم الأديان أو علم الأديان ميدانٌ حديث العهد نشأ في أوروبّا في القرن التاسع عشر. وعلومُ الأديان تتحرّى تاريخ نشأة الأديان، وتُعنى عنايةً خاصّةً بالأديان التي ظهرت في خارج نطاق الأديان التوحيديّة، وفي خارج الاختبار الدِّينيّ الأوروبّيّ. هي علومٌ تستند إلى منهجيّات بضعة من العلوم الإنسانيّة، وفي طليعتها علوم فقه اللغة والألسنيّة والآثار والتاريخ والدراسات الاجتماعيّة والأنثروبولوجيا. فترمي إلى كشف النقاب عن الأحوال التاريخيّة التي صاحبت نشأة هذه الأديان، وأثّرت في تكوّنها وبناءاتها العقائديّة والعباديّة والمسلكيّة. بيد أنّ هذه العلوم لا تخضع لسلطان علم اللاهوت أو علم الكلام، أو ما يُدعى العلومَ الدِّينيَّة المحضة. ذلك أنّها تبحث في خصوصيّة كلّ دين على حدة، وتستنطق الظاهرة الدِّينيَّة عن فرادة إسهامها في بناء التصوّر الثقافيّ الأشمل في الاجتماع الإنسانيّ. وتتوزّع هذه العلوم على حقول معرفيَّة شتّى، منها علم اجتماع الدِّين، وعلم نفس الدِّين، وإتنولوجيا الأديان، وأنثروبولوجيا الأديان، وتاريخ الأديان، وجغرافيا الأديان، وجيوبوليتيكا الأديان، وعلم اقتصاد الدِّين، وعلم جمال الدِّين، وسواها. وميزة هذه العلوم أنّها تتناول الظاهرة الدِّينيَّة في تجلّياتها التاريخيَّة والثقافيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والنفسيَّة، فتنقّب عن جوهر تصوّرها للوجود وللحقيقة، وتتقصّى إدراكات الوعي الدِّينيّ للواقع، فتستطلع فيها ومنها الرسوم والأُطر والقوالب التي بها تنتظم أشكالُ الائتلاف الاجتماعيّ، وأنماط التصرّف والشعور، وأحكامُ المسلك الفرديّ والجماعيّ.

العلوم الدِّينيّة حقلٌ معرفيٌّ يقترن اقترانًا وثيقًا بالجهود البحثيَّة التي يبذلها أهل الأديان على وجه الخصوص في استجلاء البنى والأطر والقرائن والمفاهيم التي يستخدمها كلُّ دين في الإفصاح عن هويّته، وإذاعة حقائقه، والتعبير عن دعوته، والذود عن مقامه وصدارته. وهي علومٌ تتّسم على وجه الضرورة بسمة الانتماء إلى الدِّين الذاتيّ لأنّها تُعنى حصرًا بالكشف عن حقائق هذا الدِّين. فتنشأ بذلك علومٌ دينيَّة يهوديَّة، وعلومٌ دينيَّة مسيحيَّة، وعلومٌ دينيَّة إسلاميَّة، وعلوم دينيَّة هندوسيَّة وبوذيَّة وكونفوشيوسيَّة وسواها. ففي المسيحيَّة تتنوّع العلوم الدِّينيَّة بتنوّع المقاصد التي تستوطنها. ولقد تطوّرت هذه العلوم في القرون الوسطى وفي الأزمنة الحديثة وبلغت شأوًا بعيدًا في استجلاء أبعاد الحدث الأبرز، عنيتُ به سرّ التجسّد الإلهيّ. ومن ثمّ، استقرّ في كلّيّات العلوم الدِّينيَّة المسيحيَّة ترتيبُ

منطقيٌّ يضع علم اللاهوت الأساسيّ أو علم الأصول اللاهوتيَّة في مرتبة العلم التأصيليّ الذي يجتهد في بناء المقولات اللاهوتيَّة الأساسيَّة التي تنهض عليها الأنظومة المسيحيَّة برمّتها، ويسعى أيضًا إلى تسويغ الحقائق الإيمانيَّة المسيحيَّة تسويغًا عقليًا يراعي مقتضيات السؤال الوجوديّ الأقصى. وفي موازاة علم اللاهوت الأساسيّ ينزل علمُ اللاهوت الكتابيّ منزلةً سنيَّةً من بين سائر العلوم الدِّينيَّة لأنّه العلم الذي يستند إلى نصوص الكتاب المقدّس في عهدَيه القديم (أو ما يُدعى اقتضابًا التوراةَ) والجديد (الإنجيل). وعلم اللاهوت الكتابيّ يتحرّى تاريخيَّة النصوص المقدّسة، وطابعها الإلهاميّ، وأسباب تكوّنها، وقرائن اتّصالها بالثقافة السائدة، ويتفحّص سبُل تناولها وتأوّلها واستثمارها في اجتراح المعنى الروحيّ الهادي. من بعد ذلك، تتضافر علومٌ دينيَّة شتّى مجتهدةً في استكشاف معاني التجلّي الإلهيّ المعتلن في شخص يسوع المسيح، ومنها علم اللاهوت العقائديّ، ومَبحث المسيح (الكريستولوجيا)، ومبحث الروح القدس (البنُوماتولوجيا)، ومَبحث الكنيسة (الإكليزيولوجيا)، ومَبحث الخلاص، ومَبحث النعمة، وعلم اللاهوت الآبائيّ (الباترولوجيا). وتنتسب أيضًا إلى العلوم الدِّينيَّة المسيحيَّة علومٌ أخرى تتناول اللاهوت الأخلاقيّ المسيحيّ، واللاهوت السياسيّ المسيحيّ، ولاهوت الأديان الذي ينظر في موقع الأديان الأخرى من مخطّط التدبير الخلاصيّ الإلهيّ، وما إلى ذلك من مباحث وحقول وميادين ترمي إلى تعزيز الفهم الأصوب للدين المسيحيّ، واستطلاع أثر الإيمان المسيحيّ في ترميم الوعي الإنسانيّ، وفي تدبّر مباني المدينة الإنسانيَّة في تضاعيف الوجود التاريخيّ.

وفي الإسلام أيضًا علومٌ دينيَّةٌ هي علومٌ إسلاميَّةٌ محضةٌ. ويميّز أهلُ المعرفة في الإسلام العلوم العقليَّة (العقليّات)، وهي العلوم التي تستند إلى أحكام العقل وآليّاته، من العلوم السمعيَّة (السمعيّات) أو المنقولة (النقل) أو الشرعيَّة، وهي العلوم التي ترتكز إلى الوحي المتجلّي في النصّ القرآنيّ. وتحتلّ العلوم السمعيَّة مقام الصدارة، ولكنّها لا تستنكف من الاستناد إلى العقليّات لأنّ اليقين في ذلك كلّه هو أنّ النقل لا يعارض العقل. فالعقل الإنسانيّ، في الإسلام مفطورٌ على الإسلام، أي على الخضوع لمشيئة الله. وتتوزّع العلوم السمعيَّة، وهي التي يدعوها أهلُ المعرفة العلوم الدِّينيَّة الإسلاميَّة التقليديَّة، إلى حقول شتّى تظهر منها في المقام الأوّل علوم القرآن (التفسير)، ومن ثمّ علوم السنّة (الحديث)، وفي

إثرها تأتي علوم الفقه، وعلوم أصول الفقه. وبالاستناد إلى هذه العلوم الدِّينيَّة المتصدّرة، تنبري علومٌ دينيَّة أخرى تُعمل النظر في حقائق الدِّين، ومنها علوم أصول الدِّين، أي علوم العقيدة التي تُعنى بتشييد البناء النظريّ الخليق بالإفصاح المنطقيّ الأنسب عن حقائق الدِّين الإسلاميّ. ويظهر من بعد ذلك علمُ الكلام، وهو العلم الدِّينيّ العقليّ الجدليّ الذي أتى متأخّرًا للدفاع عن صدارة حقائق الدِّين الإسلاميّ. ومن المعروف أنّ مثل هذا العلم الدِّينيّ العقليّ لا يركن إليه كثيرٌ من المؤمنين لما سرى إليه من مقولات فلسفيَّة يونانيَّة ولاهوتيَّة مسيحيَّة دخيلة. ومن بين العلوم الدِّينيَّة الإسلاميَّة ينبغي ذكر التصوّف والعرفان، وهما علمان يحاذرهما المؤمنون لما علق بهما من تصوّرات تخالف أصول العقيدة التي يُجمع عليها علماء الدِّين في الإسلام، وإن اختبرا كلاهما خِصْبًا معرفيًّا منقطع النظير في قرائن العلوم الدِّينيَّة الإسلاميَّة أفضى في بعض الحالات إلى إغناء هذه العلوم، ورفدها بالاصطلاحات الكشّافة.

وإذا ما قارن المرء العلوم الدِّينيَّة المسيحيَّة بالعلوم الدِّينيَّة الإسلاميَّة أدرك أنّ حقولًا كثيرة تتشابه في موضوعاتها وبناها وآليّاتها ومقولاتها ومقاصدها. فاللاهوت الأساسيّ في المسيحيَّة هو صنو علم أصول الدِّين في الإسلام. واللاهوت الكتابيّ في المسيحيَّة يماثل في وجوه كثيرة علوم القرآن. واللاهوت الآبائيّ في المسيحيَّة يوازي لأسباب بيّنة علوم السنّة والحديث لأنّ المسيحيَّة تستنطق الأقوال التي أطلقتها كوكبةٌ من علماء المسيحيَّة في فجر نشوئها وعصرها الذهبيّ تستجلي به حقائق سرّ التجسّد المتحقّق في شخص يسوع المسيح. وعلوم الفقه تلاقي في مواضع ضيّقة معدودة ما يُدعى بالمسيحيَّة علمَ الحقّ الكنسيّ. واللاهوت المسكونيّ الذي تعتمده المسيحيَّة من أجل استعادة الوحدة المسيحيَّة بين الكنائس يقابله علم تقريب المذاهب في الإسلام. ومع ذلك، فإنّ الاختلاف الأساسيّ في تصوّر هويَّة الدِّين بين المسيحيَّة والإسلام ينشئ تباينات خطيرة في تكوّن حقول المعرفة الدِّينيَّة في كلا الدِّينَين. فالمسيحيَّة التي تتصوّر ذاتها في هيئة الدعوة الروحيَّة المحضة التي تميّز الروحيّات من الزمنيّات تقتصر في علومها الدِّينيَّة على ما يلائم مقتضيات هذا التمييز، في حين أنّ الإسلام الذي يدرك دعوته بصفتها رسالةً تحتضن جميع أبعاد الحياة الإنسانيَّة الروحيَّة والزمنيَّة في جلائلها ودقائقها يتوسّع في بناء علومه الدِّينيَّة حتّى تشمل كلّ جوانب الوجود الإنسانيّ التاريخيّ.

وقد تبسّطتُ في استكشاف هذه العلوم الدِّينيَّة في المسيحيَّة وفي الإسلام لأسباب شتّى. أوّلها أنّ الأبحاث التي تنطوي عليها مأثرةُ جان غريش الفذّة تفترض فهمًا دقيقًا للتباينات بين مختلف هذه العلوم. وثانيها أنّ الأنظومات الفلسفيَّة الدِّينيَّة التي يشرحها غريش ويعلّق عليها في هذه المجلّدات الثلاثة تستند في معظم الأحيان إلى مقولات العلوم الدِّينيَّة المسيحيَّة وسائر مباحث اللاهوت المسيحيّ. وثالثها أنّه لا يجوز للقارئ العربيّ أن يخلط هذه العلوم الدِّينيَّة بما أجمعت عليه منتديات الفكر في الغرب الحديث من اصطلاح على استخدام عبارة فلسفة الدِّين. فكثيرٌ من الباحثين العرب يعتقدون أنّ اعتناءهم ببعض المسائل الدِّينيَّة هو من صلب التفكّر الفلسفيّ في الدِّين. فلا يتورّعون عن إنشاب أعمالهم في حقل فلسفة الدِّين، في حين أنّهم يبحثون في حقول تنتمي إلى العلوم الدِّينيَّة، ومنها علم اللاهوت وعلم الكلام وأصول الفقه والتصوّف والعرفان. وسيتبيّن للقارئ أنّ الانخراط في حقل فلسفة الدِّين يستوجب الانعتاق من مقولات العلوم الدِّينيَّة، ويفترض حيادًا معرفيًّا وموضوعيَّةً علميَّة لا يقوى عالم الدِّين على التقيّد بشروطهما الصارمة. والتفكّر في الدِّين تفكّرًا فلسفيًّا محضًا لا يحتّم على الباحث اعتناق الإيمان أو مبايعة هذا الدِّين أو ذاك، في حين أنّ ارتياد ميادين العلوم الدِّينيَّة يُلزم الباحثَ الإفصاح عن مضمون الحقائق الإيمانيَّة التي يعتنقها.

2. فلسفة الدِّين في نشأتها وتطوّرها وتشعّب مذاهبها.

لا شكّ في أنّ الأبحاث المنطوية في هذه الثلاثيَّة إنّما تنتمي إلى الحقل الفلسفيّ الأصعب، وهو حقل فلسفة الدِّين. لذلك ينبغي التروّي والتأنّي من أجل الوقوف الرصين على حقائق هذا الحقل والاستدلال على مطالبه وقضاياه. ولكن لا بدّ، بادئ ذي بدء، من القول إنّ فلسفة الدِّين، بما هي حقلٌ معرفيٌّ مستقلٌّ، لم تظهر إلّا في الغرب في مستهلّ القرن الثامن عشر. فجاءت تنطوي على استفسارات تتجاوز مجرّد التأمّل اللاهوتيّ في الألوهة، أو التبصّر الميتافيزيقيّ في العلّة الأولى. ويظنّ بعضهم، ومنهم جان غريش، أنّ صاحب المصنَّف الأوّل في فلسفة الدِّين هو الراهب اليسوعيّ النمساويّ زيغيسموند فون شتورخِناو (1731-1797) الذي أطلق عنوان فلسفة الدِّين على الأبحاث الفلسفيَّة التي أنجزها في

مسألة الدّين[4]. ويعود سببُ ظهور هذا الحقل المعرفيّ المستقلّ إلى الانعتاق التدريجيّ للفلسفة من سطوة الدّين، ومن هيمنة المؤسّسة الدّينيّة في الغرب في القرن الثامن عشر، وإلى الاعتناء المتقدّم بمسائل الثقافة التي ينظر إليها المفكّرون على أنّها مستودع الإنتاجات والإنجازات التي يتزيّن بها المجتمع الإنسانيّ في حقبة من الحقبات. فيكون الدّين هو بعينه المنتوج الثقافيّ الذي يزدان به المجتمعُ صورةً ومضمونًا.

وحين ينقلب الدّين ظاهرةً ثقافيّةً رحبة الأبعاد، يستطيع العقلُ الفلسفيّ أن يتناوله في جرأة التفكّر النقديّ المسؤول الرصين. فتنفرد الفلسفة بإدراك خاصّ يخوّلها تصوّر الدّين في صميم عناصره التكوينيّة، وفي تشابك قرائنه الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة. ويتثبّت المرء من هذه العلاقة الجدليّة بين الدّين والفلسفة على تراخي العصور، ويتبيّن له أنّ الدّين ما فتئ يناضل من أجل الانعتاق من الإمساك الفلسفيّ، وأنّ الفلسفة ما برحت تستنهض العلوم الدّينيّة لتتجاوزها تجاوزًا يتيح لها أن تحظى بمقام متميّز يجعلها قادرةً على فهم الدّين فهمًا لا تأسره مقولات الإيمان والمبايعة والانتماء القبْليّ. هي مكتسبات عصر الأنوار تتيح للعقل الفلسفيّ أن يَجرُؤَ على تحليل الظاهرة الدّينيّة في حياد الموضوعيّة الممكنة. بيد أنّ تاريخ الفلسفة، من أبيقورُس ولوقريس إلى اسبينوزا، حافلٌ بالتأمّلات التي ساقتها الفلسفة في موضوع الدّين.

من الواضح إذًا أنّ تاريخ الفلسفة صاحبه اعتناءٌ فكريٌّ صريحٌ بالدّين، ولاسيّما الباعث على التديّن، أي الكائن الأعلى أو الأسمى. فإذا بمثل هذا الاعتناء يتّخذ صفة التفكّر الميتافيزيقيّ الماورائيّ الذي يتقصّى في عناء شديد طبيعة هذا الكائن وخصائصه وصنائعه. وقد التحم التفكّرُ الميتافيزيقيّ بالتأمّل اللاهوتيّ، فنشأ تواطؤٌ بين الأنطولوجيا (مبحث الكائن بما هو كائن) والثيولوجيا (مبحث الكائن الأسمى بما هو الله). وظهرت تباشيرُ فلسفة الدّين في مثل هذا

---

(4) درّس الفلسفة في فيينّا، وناقش كبار مناهضي الدّين في ذلك العصر، ومنهم فولتير. ويمكن الاستدلال على انشغالاته الفلسفيّة بالنظر في عنوانات الكتب التي ألّفها:
Sigismund VON STORCHENAU, *Grundsätze der Logik* (1774); *Id., Die Philosophie der Religion* (7 Theile, 1773-1778); *Id., Tractatus de religione et theologia naturali* (1786); *Id., Der Glaube der Christen, wie er sein soll* (1792).

الاجتهاد الفكريّ الذي تطوّر تطوّرًا مذهلًا حتّى أفضى إلى نشوء حقل معرفيّ خاصّ يُعنى حصرًا باستجلاء طبيعة الكائن الأسمى، وبكيفيّات العلاقة المفترضة بين هذا الكائن والكائنات التاريخيّة الأخرى.

ومن ثمّ، يجمع أهلُ المعرفة الفلسفيّة على التمييز بين فلسفةٍ في الدِّين ظلّت أسيرة التأمّل اللاهوتيّ وامتدّت حتّى عصر الأنوار، وفلسفةٍ في الدِّين انعتقت من مفترضات التأييد الإيمانيّ، وطفقت تتناول الدِّين ومضامينه من موقع التحرّي الفكريّ الصرف. لذلك أمكن القول إنّ فلسفة الدِّين الحديثة نشأت من موقف الحياد الموضوعيّ الذي يقفه المرء من مسألة الله، ومن التسويغات العقليّة التي يسوقها العقلُ اللاهوتيّ لإثبات وجود الله. هي فلسفةٌ تستخرج لها موضوعًا مستقلًّا في ذاته، عنيتُ به موضوع الله، لا تنقاد إليه بقوّة الإكراه المنطقيّ المفترض، أو بدليل الأيد العلميّ المركَّب، أو بدافع المبايعة الإيمانيّة المؤثِّرة. فتعكف على استنطاق جوهر التديّن واستكشاف أبعاده، ويقينُها أنّ العقل يستطيع أن يتفحّص بواطن الظاهرة الدِّينيّة من غير أن يحكم لها أو عليها. وفحوى القول أنّ فلسفات عصر الأنوار لم تُعرض إعراضًا قاطعًا عن تناول مسألة الألوهة ومسائل الواحد والكينونة والغيب، بل أخذت تدنو منها بالاستناد إلى ما ينعقد في بنية الإنسان العقليّة من تطلّب في الإدراك يتجاوز أعراض الجائزيّة في الكائنات التاريخيّة. فالإنسان هو المطلب الأوّل في هذه الفلسفات، ومنه ينطلق التفكّر في الألوهة على قدر ما يعاين الإنسان في كيانه توقًا إلى إدراك معنى وجوده مقترنًا بآفاق الألوهة.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، كان على فلسفة الدِّين هذه أن تستقلّ استقلالًا مبينًا عن ثلاثة حقول تنافسها حتّى الاختلاط والاشتباه، عنيتُ بها اللاهوت الطبيعيّ الذي ينظر في الموجودات ليتحرّى صانعها، والفلسفة الدِّينيّة التي تنظر في الدِّين من موقع الدِّين عينه، والميتافيزيقا التي تُفضي إلى عَدّ الكائن الأسمى هو الأصل في جميع الكائنات. واستقلالها يتيح لها أن تكفّ عن تأييد ادّعاءات فلسفة القرون اليونانيّة والوسطى التي كانت تسعى إلى أن تنقلب فلسفةُ الدِّين فيها إلى فلسفة إلهيّة أو فلسفة الألوهة. وفلسفة الدِّين الحديثة هي الفلسفة التي تتناول الظاهرة الدِّينيّة في أرحب مدلول لها، فتستنطقها وتسائلها عن وقائعها

الموضوعيّة والتاريخيّة والثقافيّة والأنثروبولوجيّة[5]. ومن ثمّ، فإنّ الواقع الدّينيّ في تنوّعه وتشعّبه وتناثره هو الموضوع الأصليّ فيها، تنطلق منه، وبه تُفضي إلى استخراج البنى الناظمة، والخلفيّات الثابتة، والأطر الموجِّهة. والمثال على ذلك يأتينا من استفسارات كانط (1724-1804) الفلسفيّة عمّا يبيحه العقلُ الإنسانيّ الصرف من اختبارات الرجاء الماورائيّ ("ماذا يجوز لي أن أرجوه؟")، ومن استقصاءات شلايرماخِر (1768-1834) عن الشعور أو الإحساس الدّينيّ الذي يستوطن مقاطعةً من الروح الإنسانيّ تنعم باستقلال كلّيّ وتدبّر ذاتيّ، وكأنّي بالإيمان ينغرس انغراسًا عفويًا في صميم البنية الأنثروبولوجيّة للكائن الإنسانيّ.

في إثر ذلك كلّه، نمت فلسفة الدّين ونحت منحى التفكّر النقديّ في بنية الظاهرة الدّينيّة. فعكفت تفحص السمات الاختباريّة التجريبيّة التي تسم الدّين، مجتهدةً في التمييز الحصيف بين الدّين الطبيعيّ والأديان الموضوعة على أساس الوحي. وأخذت تتحرّى البنى الأنثروبولوجيّة الأصليّة الناشبة في عمق الذات الإنسانيّة، والمهيِّئة لمثل هذا الاختبار الإيمانيّ. ومضت تبحث عن خصوصيّة فذّة تنفرد بها الظاهرةُ الدّينيّة عن سائر الإنتاجات أو الإنجازات الثقافيّة الأخرى. وتأييدًا لمثل هذا المنحى، قامت فلسفة الدّين تقارن الأديان بعضها ببعض من حيث التكوّن التاريخيّ والتجلّي الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ، فاستنبطت أنماطًا شتّى من تصنيف الأديان، ونسبها إلى أجناس متنافذة من الهيئات التاريخيّة المنجزة. وطلبًا لمثل هذا المقصد، عمدت فلسفة الدّين إلى تحليل مضامين العقائد الدّينيّة، والتنقيب في بنى هذه العقائد، وشروط انبثاقها التاريخيّة حتّى إنّها بلغت طور التبصّر في خصوصيّة الأفعال التي بها ينعقد قوامُ الدّين، وفيها يجري الإفصاح عن مطالبه ومراميه.

ولا عجب، من ثمّ، أن تضطلع فلسفة الدّين بالبحث عن الجوامع المشتركة بين الأديان من أجل استخراج العناصر الجامعة المانعة التي بها يتعيّن جوهرُ كلّ

---

(5) البحث الذي أنشأه كونراد فايرايس في أثر علم اللاهوت الطبيعيّ في مباني فلسفة الدّين من الأبحاث الرصينة التي يعتمدها أهل المعرفة في هذا السياق:

Konrad FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1965.

دين. في هذا السياق، كان لا بدّ لها من أن تصطدم بمشروعيَّة النماذج والأدوات والمناهج والآليّات المعرفيَّة التي بها ينهيّأ لها أن تظفر بمثل هذا الجوهر، ولاسيّما أنّ الأديان التاريخيَّة تتنوّع تنوّعًا مذهلًا، من حيث نشأتها، أو من حيث طبيعة دعوتها، أو من حيث مضامين تعاليمها. وزيادةً على تطلّب جوهر الدِّين، عكفت فلسفة الدِّين على النظر في طبيعة الذات الدِّينيَّة أو المتديّنة. فإذا بها تقع على قضيَّة الوعي الدِّينيّ الذاتيّ في بنيته وتصوّراته واستثاراته المربكة للاعتقاد الإيمانيّ. ذلك أنّ الذات الدِّينيَّة تختبر ضروبًا شتّى من الإحساس الباعث على الإيمان، فتعمد إلى التعبير عن مثل هذا الاختبار في هيئة طقوس وشعائر وأفعال انتمائيَّة جماعيَّة توشك أن تُغشّي على جوهر الإيمان، وتُبهمه وتفقده نصاعته الأصليَّة. عندئذ يغدو ضروريًّا البحث عن الاختلافات التي تميّز الأديان الطبيعيَّة من أديان الوحي الموضوعة في سلك أنظومة المؤسّسة التاريخيَّة. فالذات الدِّينيَّة تقتصد اقتصادًا عظيمًا في التعبير عن اختباراتها الباطنة في سياق الأديان الطبيعيَّة، في حين أنّها تستفيض استفاضةً في الإفصاح الطقوسيّ الشعائريّ عن مثل هذه الاختبارات في سياق أديان الوحي. وقد تتفوّق أديان الوحي هذه في قدرتها على استثارة التعبير الأقوى في الذات الدِّينيَّة حتّى ليصحّ الاستفسار عن شرعيَّة تصنيف الأديان الطبيعيَّة وإدخالها في فئة الأديان.

يتّضح من هذا كلّه أنّ فلسفة الدِّين التي كانت في نشأتها تستفسر عن جوهر الدِّين وعن خصوصيَّة الذات الدِّينيَّة ستبلغ في مطالع القرن العشرين مواجهة حادّة ستضطرّها إلى مراعاة التحدّيات الإبستيمولوجيَّة التي تنطوي عليها التحوّلاتُ العلميَّة والفكريَّة المعاصرة. من هذه التحوّلات الإعراضُ عن مساءلة جوهر الأشياء، والكفُّ عن المفاضلة بين الأنظومات، والإمساكُ عن طلب الحقيقة المطلقة في قرائن الانتماء التاريخيّ النسبيّ. فالتفكّر النقديّ الذي كان عماد فلسفة الدِّين والذي كان يتيح لها أن تتحرّى ادّعاء الدِّين القدرةَ على إدراك حقائق الوجود القصيَّة عاد لا يصحّ في زمن العلوم الوضعيَّة وفي زمن النسبيّات الثقافيَّة. لذلك اضطرّت فلسفة الدِّين في القرن العشرين إلى التخلّي عن مطلب التقويم والحكم المعياريّ والمفاضلة التصنيفيَّة، وطفقت تعاين الظاهرة الدِّينيَّة في تجلّياتها المتنوّعة، وتتناول الأديان في رحابة التأويلات المتعاضدة المتكاملة التي تُفرج عنها من أجل الفوز الهنيّ بمعاني الحياة. وكان لا مفرّ أيضًا من الاعتراف

بأنّ مدلول الحقيقة في تصوّرات الأديان هو غير مدلول الحقيقة في العلوم الوضعيّة وفي العلوم الإنسانيّة. فالاختبار الدّينيّ لا يمكن أن يخضع لمقولات الصواب والخطإ التي تستخدمها هذه العلوم في تدبّر وقائع الوجود. ذلك أنّ الحقيقة الدّينيّة (الإيمانيّة) هي غير الحقيقة التي تقول بها الأديان. فالحقيقة الدّينيّة (الإيمانيّة) مقترنةٌ بالاختبار الذاتيّ الفرديّ والجماعيّ، في حين أنّ الحقيقة التي تنادي بها الأديان تدّعي رسم هيئة الكائنات، وضبط حدودها، وتعيين مقامها ووظيفتها وغايتها. ومن جرّاء ذلك التمييز، أخذت فلسفة الدّين تعتمد في الأزمنة المعاصرة سبيلًا آخر في فهم أصناف الحقيقة ومراتبها. ولا شكّ في أنّ الحقيقة الدّينيّة (الإيمانيّة) لا يجوز ضمّها إلى الأصناف الأخرى من الحقائق لأنّ قوامها الإبستيمولوجيّ يستند إلى اعتناق شعوريّ باطنيّ تغلب عليه سماتُ الإقرار والاستئمان والمواثقة. وعلى هذا النحو، أخذت فلسفة الدّين المعاصرة تعتمد على الفلسفات التحليليّة والفلسفات التأويليّة لكي تجدّد نظرتها إلى الدّين من حيث قدرته على ابتكار المعنى الإنسانيّ الأشمل للكون وللوجود وللحياة. فالدّين يغدو إذّاك صانعًا للمعنى، أو مُسهمًا في صناعة المعنى، شأنُهُ شأنُ المجالات الإنسانيّة الأخرى التي تصنع المعنى كالفنون والآداب والعلوم والأخلاقيّات والروحيّات والصوفيّات. أمّا العناية المعرفيّة الغالبة، فكفّت عن التدقيق الإبستيمولوجيّ في بنية الوعي الدّينيّ، وقدرته على بناء موضوعيّة العالم الخارجيّ، على نحو ما كانت تذهب إليه المدرسة الكانطيّة الجديدة (إرنست كاسيرر)[6]، وأخذت تحلّل قوام المعنى الأشمل الذي تقترحه الأديان وتستكشف فيه أبعاد الاستنهاض الأخلاقيّ المقترن بخصوصيّة الاختبار الإيمانيّ.

ولا ريب في أنّ هذا الإطار التاريخيّ يتيح للقارئ إدراك الاتّجاهات الأساسيّة التي اختبرتها فلسفة الدّين في الأزمنة الحديثة. ويُجمع أهل النظر الفلسفيّ على استخراج ثلاثة اتّجاهات في فلسفة الدّين الحديثة. فالاتّجاه الأوّل

---

(6) فضلًا عن الدراسة الدقيقة التي أنجزها فيلونِنكو في تحليل المفاهيم الأساسيّة التي نهضت عليها مدرسة ماربورغ، يمكن الاستعانة بالبحث الذي نشره حديثًا جان لاسّغ في استكشاف الصلة التي تربط المعنى المجاوز بسيمائيّة الدلالة:
Alexis PHILONENKO, *L'École de Marbroug*, Paris, Vrin, 1989; Jean LASSEGUE, *Cassirer : Du transcendantal au sémiotique*, Paris, Vrin, 2016.

يغلب عليه طابع النقد والتفكيك، في حين أنّ الاتّجاه الثاني يعتصم بصدارة الاختبار الدِّينيّ في معترك الوجود الإنسانيّ. أمّا الاتّجاه الثالث، فيتّسم بسمة الحياد الموضوعيّ، ويُعنى باستجلاء خصائص التديّن الإنسانيّ في مبانيه النفسيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة. ومن تقابل هذه الاتّجاهات الجدليّ تنبثق المعالم البارزة التي ترتسم في فلسفة الدِّين الحديثة. ويرى أصحابُ الاتّجاه الأوّل أنّ فلسفة الدِّين لا يمكن إلّا أن ترفض ضروب الاغتراب التي يفرضها التديّنُ على الإنسان حين يفصله عن واقعه الكونيّ الرحيب. فإذا بهم يتوسّلون بالنقد الذي أنشأه كانط وبنى له الأصول المعرفيَّة الصحيحة، فيستكشفون في الرغبة الإيمانيَّة قصورًا فاضحًا في نضج الإنسان المحروم من المعارف التي تؤهّله لإبراء وعيه من انحرافات التصوّرات الغيبيَّة المربكة. في هذا السياق، ينتصب أهل الشكّ (فيورباخ، وماركس، ونيتشه، وفرويد) يعرّون الدِّين من بواعثه الباطنة التي تنخر إمّا في الوعي الإنسان (فيورباخ)، وإمّا في البنية الاقتصاديَّة (ماركس)، وإمّا في البنية الذهنيَّة الثقافيَّة (نيتشه)، وإمّا في البنية النفسيَّة الاجتماعيَّة (فرويد). ويحذو حذو هؤلاء رهطٌ من الفلاسفة المعاصرين الذين يستندون إلى إرباكات العلوم الوضعيَّة وانسداداتها لكي يجنّبوا الإنسان المعاصر كلّ أصناف الهرب والمواربة والتجاوز. وفي جميع الأحوال، يتّضح أنّ النقد الذي يعتمده أصحاب الشكّ والمساءلة في فلسفة الدِّين إنّما يتجاوز الحسّ النقديّ الذاتيّ الذي يظنّ علماء الدِّين[7] أنّه مصاحبٌ بالضرورة لمسرى الاختبار الإيمانيّ الأصليّ. فالنقد الملازم للدين يروم تهذيب الدِّين من شوائبه، في حين أنّ النقد الفلسفيّ للدين يبتغي تحرير الإنسان من نوافل الغيبيّات الدِّينيَّة.

وفي الاتّجاه المعاكس ينبري أصحاب الدفاع عن الدِّين لاستحضار التوق الإيمانيّ الناشب في عمق البنية الإنسانيَّة الكيانيَّة. فالمبنى العقليّ يستوجب تسويغ الموضوع الميتافيزيقيّ الإلهيّ، ولو في صورة الاعتراف بألوهة غير شخصيَّة هي في منزلة المهندس الكونيّ الأسمى الصامت. فإذا باللاهوت الطبيعيّ يستتبع

---

(7) يذهب الفيلسوف واللاهوتيّ الألمانيّ ريخارد شِفلِر في تناوله مسألة الوعي الدِّينيّ إلى أنّ النقد اقتضاءٌ نبويٌّ لصيقٌ باختبارات الأنبياء والرسل وعلماء الدِّين:

Richard SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1973.

اعترافًا بربوبيّة كونيّة تضبط نشأة الكون الفسيح من غير أن تقترن اقترانًا وثيقًا بنوازع التاريخ الإنسانيّ وتعرّجانه وتنوقّلاته. وزيادةً على هذا التسويغ الربوبيّ، ظهرت مذاهبُ فلسفيّة تتحرّى مبنى الاختبار الميتافيزيقيّ في الذات الإنسانيّة التي تنفطر على قدرة تلقائيّة تؤهّلها للتجاوز الإلزاميّ. وفي عمق هذا التجاوز الإلزاميّ يقوم أصلُ الاختبار الإيمانيّ، وأصلُ كلّ حكم قيميّ أو تقويميّ يُصدره العقل الإنسانيّ. واستنادًا إلى الفلسفة المثاليّة الألمانيّة طفق بعضُ الفلاسفة المعاصرين، ومنهم موريس بلونديل وجوزف مارشال وجوهانس بابتيست لوتس واللاهوتيّ كارل راهنر، يتمثّلون الدّين بصفته تعبيرًا شرعيًّا عن مقتضيات الحكم التجاوزيّ الذي تنفرد به البنية العقليّة فيخوّلها إمّا تسويغ الاختبار الإيمانيّ بصفته تجاوزًا لمحدوديّة الوجود التاريخيّ، وإمّا تسويغ التعليق الحياديّ لكلّ أصناف الأحكام، وإمّا الاكتفاء بالحكم العلميّ على قوام الكائنات ووظائفها وتفاعلاتها.

وفي موازاة هذا الدفاع الفلسفيّ العقليّ عن الدّين، نشأ مذهبٌ فلسفيّ مناصرٌ للدين يضرب بجذوره في تربة الوجوديّة والشخصانيّة ويتّعظ بأمثولات الخيبة التي جرّتها على الإنسانيّة ويلاتُ الحروب العالميّة الحديثة العهد. ولا غرو في أن يكون الملهم الأوّل لهذا المذهب الفلسفيّ الفيلسوف الدانماركيّ سورين كيركيغارد الذي نحت من معطوبيّة الإنسان بواعث الارتقاء إلى صفاء التسليم الإيمانيّ. وتألّقت أسماء فلسفيّة جليلة في ميدان الدفاع الفلسفيّ عن الاختبار الوجوديّ الشخصيّ الباعث على الإيمان، منها فرديناند إيبنر ومارتن بوبر وأوجين روزنشتوك-هوسيه وفرانز روزنتسفايغ وررومانو غوارديني وكارل ياسبرز وغابريال مارسيل، ومعظمهم منتمون إلى التراث الفلسفيّ الألمانيّ.

أمّا الاتّجاه الثالث، فاجتهد في الوقوف موقف الحياد الموضوعيّ من مسألة الدّين، فلم يحكم لها أو عليها، بل أخذ يستنهض طاقات العلوم الإنسانيّة كلّها في سبيل تحليل الظاهرة الدّينيّة في جميع جوانبها ومناحيها وأبعادها. وقد تكون الفلسفات التحليليّة المعاصرة من أبرز الحقول الفكريّة التي سعت إلى الكشف عن التسويغات العقليّة والمنطقيّة التي يمكن أن تنطوي عليها مقولات الخطاب الدّينيّ. ذلك أنّها تتحرّى المضامين الواقعيّة والإحالات الموضوعيّة التي تحملها التعابير الدّينيّة، وتنقّب عن الروابط الحقيقيّة التي تتيح للكلام الدّينيّ أن يكتسب مدلولًا حيًّا فاعلًا في تضاعيف التاريخ الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. ومع

أنّها لا تبتّ في مسألة الحقيقة الدِّينيَّة، أو حتّى الحقائق الأخرى التي تجهر بها الأنظومات الدِّينيَّة، إلّا أنّها تحرص حرصًا شديدًا على تفحّص المعاني التي تدّعي هذه الأنظومات أنّها تلائم مآلات الاختبار الإنسانيّ الأقصى حين يُقبل العقلُ على تدبّر إرباكات الشرّ والنقص والمرض والألم والعذاب والارتياب والانعطاب والانحلال والموت والمحدوديَّة والانسداد المغلق في الوجود برمّته. وقد يتبيّن المرء في هذه الاستقصاءات التحليليَّة والمباحث المنطقيَّة أنّ الإنسان لا يجوز له، في غفلة من التاريخ، أن يتجاوز حدود الإمكانات الرحبة التي يحملها الوجود التاريخيّ. ومن الأسماء التي تألّقت في هذا المجال، ولاسيّما في البيئة الثقافيَّة الأنغلوساكسونيَّة، لودفيغ فيتغنشتاين وأنطوني فلو وألاسداير ماكِنتاير وإنغولف أورليخ دالفيرت.

3. فلسفة الدِّين في طرائقها ومناهجها وإشكاليّاتها.

تتنوّع طرائق التنقيب والتحليل والتعليل بتنوّع المذاهب التي عرفتها فلسفاتُ الدِّين الحديثة والمعاصرة. وبالرَّغم من كثرة الاجتهادات الفلسفيَّة في الدِّين، يمكن المرء أن يستخرج ثلاث طرائق في فلسفة الدِّين تعتزم كلّ واحدة منها إتقان المعالجات التي تضطلع بها. فالطريقة الأولى تنتمي إلى الميتافيزيقا وتعتمد مناهجها في بلوغ إلى المعارف وإدراك الحقائق. إنّها طريقة الاستنباط التي تستند إلى مبدإ كلّيّ أو حقيقة أولى، فتستدلّ بها على ما يتفرّع منها من معارف وحقائق. ففي فلسفة الدِّين تستند العمارةُ الفكريَّة كلّها إلى مبدإ الكائن المطلق أو الكائن الأسمى، وقد ثبتت حقيقتُه وتجلّت في أنصع بداهتها. واعتمادًا على هذه الحقيقة الثابتة، ينسج العقلُ كيفيّات العلاقة التي تربط الله بالإنسان، ويرتّبها ويصنّفها بحسب مطالب العقل الذي سبق فسلّم بهذه البداهة الأصليَّة. وزيادةً على هذا الاستخدام، يذهب أصحاب الطريقة الاستنباطيَّة في فلسفة الدِّين مذهبًا يؤهّلهم لتصوّر البنى الإدراكيَّة في الإنسان تصوّرًا اقتضائيًّا مجاوزًا يجعلها قادرةً على تسويغ المقاصد القصوى في مطلب الفهم الإنسانيّ. فإذا بهذه البنى تستوجب، وفاءً لمقتضياتها المعرفيَّة المفترضة، أن تبلغ أُفقًا مُتعاليًا هو أفق الألوهة عينها. وعليه، يتجلّى الدِّين كالمستجيب الأسنى لهذه المقتضيات، وكالمنجز الأبرع في رسم المعنى الوجوديّ الناشب في امتدادات مثل هذا الأفق. يغدو

الدِّين إذًا ضرورةٌ معرفيَّةٌ ومنطقيَّةٌ وكيانيَّةٌ يستحيل من غيرها اكتمال كينونة الكائنات وكينونة الكائن الإنسانيّ.

والطريقة الثانية تنتمي إلى المذاهب الفلسفيَّة الواقعيَّة الحسّيَّة التجريبيَّة، فتجرّد الظاهرة الدِّينيَّة من غشاءاتها الثقافيَّة المتراصفة، وتعرّي المسالك الدِّينيَّة الفرديَّة والجماعيَّة من رداءاتها الخارجيَّة، وتعمد إلى تفحّص الأفعال والصنائع والشعائر والطقوس والالتزامات التي يستثيرها التديّن في حياة الإنسان المؤمن. وتروم هذه الطريقة كشف النقاب عن الدوافع والحاجات والرغبات الدفينة التي تهزّ الكيان الإنسانيّ، وتُفضي به إلى مثل هذه التعابير الثقافيَّة الكثيفة. ولا تكتفي هذه الطريقة بتدقيق النظر في المسالك الدِّينيَّة، بل تذهب مذهبًا أبعد، فتتناول الروايات الأسطوريَّة الأصليَّة، والقصص الدِّينيَّة التهذيبيَّة، والأناشيد التمجيديَّة التحريضيَّة التي تختزن جميع أصناف الاختبارات الإيمانيَّة القديمة للإنسانيَّة في جميع الأمصار والأزمان. وقد تُفضي التحاليل التي تسوقها هذه الطريقة إلى تفتيت الظاهرة الدِّينيَّة وبعثرتها وتشتيت عناصرها وفقدان القوام الأصليّ الجامع الذي به ينتظم الدِّين انتظامًا فريدًا. فيمسي عسيرًا على العقل إدراك المقصد الأبعد الذي يحمله الاختبار الإيمانيّ وقد اتّشح بمثل هذه الوفرة الفائضة من التعابير الثقافيَّة السخيَّة.

أمّا الطريقة الثالثة، فينفرد بها السبيلُ الفينومينولوجيّ الذي انتهجه هوسّرل حين جرّد الظواهر من متغيّراتها وتقلّباتها وترجرجاتها، وقصد إليها في صميم مغزاها البنّاء. وهي طريقةٌ تفترض في الظواهر الدِّينيَّة نواةً صلبةً من الحقائق المؤسِّسة للمعنى الوجوديّ الأكمل، فتعمد إلى تنويع التناول على منهاج الردّ والاقتصاد والتخريج من أجل الفوز بجوهر الأشياء في مسرى انكشافات الأشياء عينها للوعي الإنسانيّ المقترن باستنهاضاتها المحفِّزة. من جرّاء مثل هذا التناول الفينومينولوجيّ، ينقلب الدِّينُ موضعًا سنيًّا من مواضع اعتلان المعنى الإنسانيّ الأشمل والأسنى والأبلغ يرنو إليه الإنسانُ بما يبتكره من مقاصد في وعيه، وبناءات في مسلكه، ومدارك في معرفته، وفتوحات في عرفانه. غير أنّ السبيل الفينومينولوجيّ لا يحسم الأمور على وجه من الوجوه، لأنّ الردّ والاقتصاد والتخريج عمليّاتٌ معرفيّةٌ مفتوحةُ الأبعاد، قد يُفضي بها الأمر إلى تسويغ الاختبار الإيمانيّ وتسويغ موضوعه الأوّل، أي الله، وقد يبلغ بها البحثُ تعليق الأحكام والاعتصام بالحياد الفلسفيّ الموضوعيّ.

ومن ثمّ، ينبغي التروّي والنظر الصبور في مسألة الموضوعيّة المفترضة في تناول مضامين الحقائق التي ينادي بها الدِّين. وما من فلسفة في الدِّين تدّعي الرصانة والخفر العلميّ والضعة المعرفيّة إلّا وتروم أن تعتمد مثال الموضوعيّة هذا. بيد أنّ الموضوعيّة تظلّ مقترنةً اقترانًا وثيقًا بمفهوم الحقيقة السائد في الأنظومة الدِّينيّة. وما من سبيل إلى هذه الحقيقة إلّا إذا اعتصم المرء بضربين من التحوّط المعرفيّ. فالضرب الأوّل يستوجب مراعاة الفهم الدِّينيّ الذاتيّ الداخليّ للحقيقة، على نحو ما تتجلّى في قرائن الانتماء والاختبار والمناصرة. فالمؤمنون يعاينون حقيقة دينهم من داخل اختبارهم الإيمانيّ، ولا يستطيعون أن يخرجوا من دينهم أو أن يعلّقوا أحكام الانتماء الدِّينيّ حتّى ينظروا نظرًا موضوعيًا في مضامين الحقيقة التي تذيعها أنظومتُهم الدِّينيّة. والضرب الثاني يقتضي تدبّر الحقيقة الدِّينيّة من خارج الخلفيّة الناظمة للانتماء الدِّينيّ، أي من خارج المبايعة العفويّة أو الاستيثاق التلقائيّ. فالنظر الموضوعيّ الخارجيّ يتيح للمرء أن يضع الحقيقة الدِّينيّة في سياق أرحب من الاعتبارات التي تستلزمها معطياتُ الواقع. والجدليّة الناشطة بين هذين الضربَين من التناول هي وَحدَها تُجيز للعقل أن يتثبّت من صحّة القضايا التي يحملها الدِّينُ في ما ينطوي عليه من ادّعاء معرفيّ، ونداء اختباريّ، ووعد خلاصيّ.

والنظر الخارجيّ في موضوعيّة الحقيقة الدِّينيّة ينحرف انحرافًا خطيرًا حين يتغافل عن المقاصد التي يحتضنها الوعيُ الدِّينيّ. فينساق البحث جزافًا إلى تسويغات خارجيّة تعاين في الدِّين غير ما يعاينه الاختبار الإيمانيّ الذاتيّ. حينئذ ينقلب الدِّين إمّا تعزيةً للمقهورين والمظلومين والمنبوذين (المقاربة الخارجيّة الماركسيّة)، وإمّا وسيلةً فاعلةً من وسائل استقرار البنى الاجتماعيّة (المقاربة الخارجيّة السوسيولوجيّة عند إميل دُركهايم وماكس فيبر)، وإمّا حلًا وجوديًا ناجعًا لتجاوز معطوبيّة الوجود وزائليّته (المقاربة الخارجيّة في الفلسفة السياسيّة عند هرمان لوبّه[8]. أمّا النظر الداخليّ الذاتيّ، فلا يسعه أن يراعي مستوجبات

(8) فيلسوف ألمانيّ معاصر (1926 -....)، صاحب نظريّة مبتكرة في إدراك موقع الدِّين في أزمنة ما بعد الحداثة. اجتهد في تنصيب التاريخانيّة مقياسًا معرفيًا يناسب تفوّرات الوجود الإنسانيّ وتوثّباته المباغتة. وخلص إلى أنّ الدِّين ما فتئ يضطلع بمسؤوليّة قهر الطابع الزائليّ الانعطابيّ الذي ينطبع به الوجود برمّته (Kontingenzbewältigung). =

الواقع الموضوعيّ التي تفرضها المعاينات العلميَّة الخارجيَّة المستقلّة. ذلك أنّ الانغماس الذاتيّ يحمّل الناظرَ مؤونةً ثقيلة من المفترضات والمسلّمات تعسّر الإدراك الحياديّ الأمين، ويورّطه توريطًا فاضحًا في استباق الخلاصات. وزيادةً على ذلك، لا يقوى الناظرُ إلّا على معاينة الحقيقة الذاتيَّة التي تذيعها أنظومتُه الدِّينيَّة، فيأتي الأنظومات الدِّينيَّة الأخرى من موقع الاختلاف والانحياز.

ويتفاقم خطرُ المسألة في التثبّت من موضوعيَّة الحقيقة الدِّينيَّة حين يعمد المرء إلى افتراض وحدة الحقيقة الدِّينيَّة وشمولها جميعَ أصناف التديّن بحيث يمسي الله (أو الألوهة) هو الجامع المشترك بين كلّ الأديان. معنى ذلك أنّ المقصد الأقصى للأديان واحدٌ مهما تنوّعت أساليب التعبير والانتظام والمسلك. فالهمّ الكيانيّ الأبلغ (äußerstes Anliegen; ultimate concern)، بحسب ما يذهب إليه فيلسوف الدِّين الألمانيّ بول تيليش (1886-1965)[9]، يبيح ائتلاف الأديان في بوتقة المسعى الواحد. بيد أنّ المشكلة العظمى تكمن في المفاضلة بين التصوّرات التي تسوقها الأديان في الألوهة، إذ إنّ كلّ دين يضع تصوّره في مقام الصدارة، وينسبه إلى المصدر الإلهيّ. فالوحي الإلهيّ في كلّ دين على حدة هو الذي يكشف عن تصوّر الله لذاته. فالكشف يغدو، والحال هذه، من فعل الألوهة عينها، لا من ابتكار الناس وحسب. وإذا كان الأمر كذلك، بطلت كلُّ افتراضات الائتلاف التي تصهر جميع هذه التصوّرات في بوتقة واحدة، وسقطت مقولات المساواة بين تصوّرٍ للألوهة يحتّم على الإنسان الانبعاث الدائم في هيئات بشريَّة تاريخيَّة متنوّعة لا تنتهي فصولُها البتّة، وتصوّرٍ للألوهة يُفضي بالإنسان إلى وجود تاريخيّ واحد يُكلَّل بعد الموت بالقيامة والملاقاة الشخصيَّة في مهابة الحضرة الإلهيَّة. وعليه، فإنّ اختلافات الأديان تُسقط مقولة الوحدة

= Hermann LÜBBE, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel, Schwabe Verlag, 1977; *Id.*, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln, Styria, 1986; *Id.*, *Freiheit statt Emanzipationszwang. Die liberalen Traditionen und das Ende der marxistischen Illusionen*, Zürich, Edition Interfrom, 1991.

(9) انظر كتابه الذي نشره أوّلًا في شتوتغارت في عام 1953 والذي أعيد نشره في برلين في عام 1991:

Paul TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Berlin, De Gruyter, 1991.

الأصليَّة في مضامين الحقيقة الدِّينيَّة، فتبطل بذلك موضوعيَّة الحقيقة نفسها، وتتناثر وتتبعثر في بناءات عقائديَّة متعارضة، على نحو ما كان يذهب إليه الفيلسوف وعالم الاجتماع الألمانيّ ماكس شيلر (1874-1928)[10].

ومع ذلك، تواظب بعض المذاهب في فلسفة الدِّين المعاصرة على طلب المطلق أو المقدّس بمعزل عن التجلّيات التاريخيَّة، والصياغات العقائديَّة، والانتظامات البنيويَّة في المؤسّسة الدِّينيَّة. فتتحدّث عن المقدّس، وتنسب إليه جوامع الصفات العليا التي تعاينها منعقدةً انعقادًا متباين المقادير في العمارات اللاهوتيَّة التي بنتها الأديان على تعاقب الأزمنة والأجيال، وتطوّر المدارك والأفهام. وحين تُزفّ هذه الصفات كلّها إلى المقام القدسيّ الأرفع، تغدو الوقائع البشريَّة، ومنها الأديان وأنظوماتها ومؤسّساتها وعماراتها وفقهيّاتها، مجرّد أرقام تشير إلى المقدّس إشارةً متثاقلةً متوانيةً مستهلَكةً، وذلك بحسب ما يستدلّ عليه فيلسوف الدِّين الألمانيّ كارل ياسبرز (1883-1969)[11]. إذ يرى ياسبرز أنّ الوعي الكونيّ عرفَ طفرات نوعيَّة في المحور الروحيّ الأخير من تاريخ البشريَّة (بين القرن الثامن والقرن الثاني قبل التاريخ الميلاديّ) إذ ظهرت دعواتٌ دينيَّة شتّى تحرّض الإنسان على طلب النضج الكيانيّ الأرفع، والانفتاح على الخير الأسمى. فخرج في الصين كونفوشيوس ولاوتسو (الديانة الأخلاقيَّة)، وتعزّزت في الهند الهندوسيَّة والبوذيَّة (النقاء الروحيّ والانصهار في محضن الكون المقدّس)، وقام في الفرس زرادشت يبشّر بديانة الصفاء والنور، ونهض الأنبياء في فلسطين يعظون الناس بالتوحيد والإخلاص، وانبرى فلاسفة اليونان ينادون بالحكمة والمعرفة والاعتدال. فجميع هذه المساعي الحضاريَّة

(10) تناول شيلر هذه المسائل في بضعة من مؤلّفاته الفلسفيَّة الدِّينيَّة التي صدرت في مجموعة الأعمال الكاملة، ومنها:

Max SCHELER, «Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung», in *Id.*, *Vom Ewigen im Menschen*, Gesammelte Werke 5, Bonn, Bouvie Verlag, 2000; *Id.*, «Die Stellung des Menschen im Kosmos», in *Id.*, *Späte Schriften*, Gesammelte Werke 9, Bonn, Bouvier Verlag, 2008.

(11) استودع ياسبرز هذه الأفكار غير كتاب من كتبه الفلسفيَّة، ولاسيَّما اثنين منها:

Karl JASPERS, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, Karl Jaspers Gesamtausgage I/10, Basel, Schwabe Verlag, 2016; *Id.*, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, De Gruyter, 1998.

العظمى ترسم في تضاعيف الوجود التاريخيّ أرقام الاستدلال على عظمة الكينونة الإلهيَّة.

لا بدّ إذًا من الاتّضاع في جميع الأديان، والإذعان إلى صوت الحكمة في تدبّر التعدّديَّة الدِّينيَّة التي تستوطن المسكونة قاطبةً. ولا بدّ أيضًا من الإعراض عن تطلّب الحقيقة المطلقة في مباني الأنظومات الدِّينيَّة التاريخيَّة، والاكتفاء باليقين الذاتيّ المستند إلى أخلاقيّات الرفعة والأثرة والخدمة والرحمة والمحبّة. وكلّ سبيل غير هذا السبيل يقود حتمًا إلى الاحتراب لأنّ قضيَّة الحقيقة الدِّينيَّة تنزلق بيسر إلى الاستبداد المعرفيّ والمسلكيّ بحيث يندفع المؤمنون اندفاعًا غريزيًّا إلى الدفاع عن حقائقهم المتباينة. لذلك كان على فلسفة الدِّين أن تضطلع بوظيفة التنوير والتحرير والترفيع. فتنوّر العقول من ادّعاء القبض على الحقيقة المطلقة، وتحرّرها من أوهام الاستعلاء على الآخرين، وترفعها إلى مستوى البهاء الإلهيّ الذي يفترضه كلّ دين في أفق الألوهة التي يختبر نداءاتها الخفرة.

4. فلسفة الدِّين في حقولها وموضوعاتها وأسئلتها المعلّقة.

من أفضل السبُل للإحاطة بفلسفة الدِّين النظرُ المتأنّي في الحقول التي ترتادها، والموضوعات التي تعالجها، والأسئلة التي تستثيرها. وقد يستغرب المرء أن تكثر هذه الحقول والموضوعات والأسئلة من جرّاء الرغبة الاستقصائيَّة القصوى التي تنطوي عليها فلسفة الدِّين. غير أنّ الموضوعيَّة تقتضي الاعتراف بأنّ الدِّين، حين يخضع لمجهر النظر الفلسفيّ، لا بدّ له من أن يقبل طوعًا بأشدّ ضروب المساءلة إرباكًا واستفزازًا.

1.4. اللغة الدِّينيَّة في شرعيّتها وخصوصيّتها ومواءمتها العلميَّة وقدراتها التعبيريَّة.

يرقى الاعتناء باللغة الدِّينيَّة إلى انشغالات فلاسفة القرون الوسطى، وفي طليعتهم الفيلسوف الأندلسيّ موسى بن ميمون (1135-1204)، والعلّامة اللاهوتيّ الإيطاليّ توما الأكوينيّ (1225-1274)، والفيلسوف الأسكوتلنديّ جون دانس سكوتوس (1266-1308)، والراهب الفرنسيسكانيّ الإنكليزي وليم

الأوكّامي (1287-1347). أمّا في العصور الحديثة، فإنّ الاعتناء باستجلاء طبيعة اللغة الدِّينيَّة بلغ ذروته في أعمال الفيلسوف النمساويّ البريطانيّ وعالم الرياضيّات لودفيغ يوزِف يوهان فيتغنشتاين (1889-1951)، وفي أبحاث المدرسة الفلسفيَّة الوضعيَّة التجريبيَّة. إذ تذهب هذه المدرسة إلى أنّ الكلام الدِّينيّ ينبغي أن يكون معبِّرًا عن وقائع حسّيَّة (الشجرة التي أتحدّث عنها هي شجرة الليمون في بستان الجيران)، أو معادلات صوريَّة علميَّة (أ تساوي أ؛ المربّع يتألّف من أربعة أضلاع متساوية). وتعتمد أيضًا على مبدإ التحقّق أو التثبّت الذي يُبطل كلّ قضيَّة لا تقترن ببداهة أصليَّة منعقدة في واقع الأشياء.

وفي السياق عينه، ينبري الفيلسوف البريطانيّ وعالم المنطق والأخلاق ألفرِد جول آيِر (1910-1989) ليؤكّد أنّ المعتقدات الدِّينيَّة فارغةٌ من المعنى لأنّها لا تتّصل اتّصالًا منطقيًّا بأيّ موضع من مواضع التحقّق الواقعيّ الملموس. فالحديث عن الله وعن السماء وعن الخلود لا يستقيم استقامةً علميَّة لأنّه يفتقر إلى أدنى مقوّمات الملاءمة الواقعيَّة. فجميع هذه الموضوعات مجرّد أفكار نظريَّة لا دليل على وجودها الفعليّ، شأنها شأن الملاك الحارس الذي يفترض المؤمنون وجودَه، ولكن من غير أن يستطيعوا إقامة الدليل المقنع على هذا الوجود. وبسبب هذا الادّعاء، نشطت في الخمسينيّات والستّينيّات من القرن العشرين جدالاتٌ فلسفيَّةٌ حادّةٌ بين مؤيّدي إقامة الدليل الحسّيّ ومعارضي هذا المطلب العلميّ. وما لبث أن انضمّ إلى صفوف آيِر رهطٌ من الفلاسفة الذين أدلَوا بدلوهم في تطوير نظريَّة التحقّق العلميّ من مرجعيَّة الكلام الدِّينيّ، ومنهم الفيلسوف البريطانيّ التحليليّ أنطوني فلو (1923-2010)، والفيلسوف الأميركيّ التحليليّ مايكل مارتن (1932-2015)، والفيلسوف الكنديّ صاحب المذهب النفعيّ كاي نيلسن (1926). هؤلاء جميعهم دافعوا عن ضرورة الإلحاد مستندين في براهينهم إلى عجز اللغة الدِّينيَّة عن التثبّت من قضاياها الإيمانيَّة وادّعاءاتها العقائديَّة. وأنطوني فلو وحدَهُ تجرّأ، في غروب حياته، فانحرف عن مقاصده الإلحاديَّة الأصليَّة، وأخذ يجاري المؤمنين في مساهم العقليّ، وذلك في إثر الانسداد المعرفيّ الذي ولّدته معاينةُ التعقّد الخارق في أبعاد الكون الرحبة وأعماق الذرّة السحيقة. فإذا به ينادي بضرورة الأصل

الإلهيّ لضبط التنوّع الهائل في الكائنات وتسويغ التركيب المعقّد في الخلايا الحيّة[12].

وإذا كان الخطاب الدّينيّ يعوزه البرهان العلميّ الوطيد، فإنّ الخطاب العلميّ هو أيضًا يعوزه الدليلُ البرهانيّ القاطع. فالعلوم الوضعيّة التي تتناول فيزياء الكون تعجز عن الإمساك بمعادلات المادّة في الأطوار الكونيّة الأولى، وتكتفي بافتراض نظريّات متباينة من أجل تفسير الوضعيّة الكونيّة الأولى. هذا في لغة الفيزياء. أمّا في خطاب العلوم الإنسانيّة، ولاسيّما علوم النفس، فإنّ استبطان الذات الإنسانيّة يرتطم بطبيعة الوعي الباطنيّ العصيّ على الإدراك العلميّ. فالذات الإنسانيّة كتلةٌ متراصّةٌ معقّدةٌ من الأحاسيس والانفعالات والاستثارات والمخالجات والمنازعات يعجز العقلُ العلميّ عن التنبّؤ بمآتيها. فيكتفي بسوق الافتراضات التي تظلّ عرضةً للمساءلة والنقض. وجميع هذه البيانات يلجأ إليها أهلُ الإيمان من الفلاسفة الذين يعيبون على ناقدي اللغة الدّينيّة ضيق آفاقهم وجذريّة خلاصاتهم. فكما أنّ تعسّر التناول العلميّ للمادّة الكونيّة أو للذات الإنسانيّة لا يُبطل القول بوجود المادّة أو بوجود الذات الإنسانيّة، كذلك تعسّر التناول العلميّ للألوهة لا يُبطل إمكان وجودها.

واعتمادًا على هذا التصوّر، يجتهد الفيلسوف الأميركيّ جايمس فان كليف، أستاذ الإبستيمولوجيا في جامعة جنوب كاليفورنيا، في بناء المعقوليّة المنطقيّة للخطاب الميتافيزيقيّ، مستندًا إلى التمييز الذي أنشأه كانط بين الجواهر والأعراض[13]. وسانده في هذا المسعى الفيلسوف الأميركيّ تشارلز تاليافِرّو الذي رأى أنّ التثبّت من حقيقة الذات وانفعالاتها لا يستوجب برهانًا علميًّا مماثلًا

---

(12) في عام 2004 تحوّل أنطوني فلو عن مساعيه الإلحاديّة وأقرّ بضرورة الوجود الإلهيّ من غير أن يستمدّ هذه الحقيقة من ارتداد إيمانيّ ذاتيّ، بل بالأحرى استخرجها من ضرورات الانضباط البنيويّ في شتيت الكائنات. انظر كتابه الذي يثبت فيه نظريّة الأصل الإلهيّ:

Anthony FLEW (with Roy Abraham VARGHESE), *There is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Harper Collins Publishers, 2008.

(13) انظر بحثه في نقد العقل عند كانط:

James VAN CLEVE, *Problems from Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

لظواهر الطبيعة الصمّاء[14]. ونظر فلاسفةٌ آخرون نظرةً ناقدةً إلى مسألة المقتضيات العلميَّة التي يستلزمها المذهبُ الوضعيّ أو المذهبُ التجريبيّ، فعاينوا في مسرى الحياة الإنسانيَّة ميادينَ من الفعل الإنسانيّ تتحقّق فاعليّتُها الصالحة من غير أن تُبنى لها أسُسٌ علميَّةٌ راسخةٌ، ومبادئُ منطقيَّةٌ صارمةٌ. وما الاختبارات الروحيَّة الصوفيَّة سوى دليلٍ على أنّ الإنسان يمكنه أن يتصوّر أحكام المسلك الإنسانيّ الصالح في الوجود برمّته من غير أن يلجأ إلى مستندات المعاينات العلميَّة لوقائع المادّة.

خلاصة القول أنّ النقد الذي ساقته الفلسفاتُ الوضعيَّة والتجريبيَّة، وبه واجهت انعطاب اللغة الدِّينيَّة في بناء معقوليَّة ذاتيَّة قابلة للمحاجّة العلميَّة الرصينة، قد أصابه بعضُ التفسّخ من بعد أن طوّر فلاسفةُ الدِّين الأدلّة التي بها أفضَوا إلى معاينة الانعطاب في اللغة الإنسانيَّة على الإطلاق، سواءٌ أكان البناء النظريّ علميَّ المنحى أم روحيَّ المنزع. وها هوذا كارل غوستاف هِمبل[15] يعيد النظر في مسألة المعنى الذي يحمّله الخطابُ العلميّ والخطابُ الدِّينيّ للمقولات الأساسيَّة التي عليها يبنيان عمارتهما النظريَّة. فيذهب إلى أنّ قضايا الميتافيزيقا، واللغة الدِّينيَّة تحمل بعضًا منها، لا يمكن برهنتها برهانًا علميًّا. ولكنّها، مع ذلك، تظلّ قابلةً لاحتضان المعاني الخليقة بإغناء الوعي الإنسانيّ. وزيادةً على هذا، يتبيّن أنّ الجدليَّة الناشبة بين اللغة (الكلمات) والمعنى (الحقيقة) ما انفكّت تصيب الخطابَين على حدّ سَواءٍ. فلا سبيل إذًا إلى التحقّق من حقيقة المعنى إلّا

---

(14) من الأبحاث الغنيَّة التي أنشأها تاليافِرّو في فلسفة الدِّين، وهي المادّة الجامعيَّة الأساسيَّة التي يدرّسها في معهد القدّيس أولاف (نورثفيلد، مينسوتّا) وفي جامعات أخرى بصفته أستاذًا زائرًا (كامبريدج، وأوكسفورد، وبرنستون، وشيكاغو)، يجدر ذكر الآتي:
Charles TALIAFERRO, *Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*, New York, Cambridge University Press, 2005; Charles TALIAFERRO and Jil EVANS, *Image in Mind. Theism, Naturalism, and the Imagination*, London, Bloomsbury Academic, 2013.

(15) كارل غوستاف هِمبل (1905-1997) فيلسوفٌ ألمانيّ اعتنى بدراسة المنطق التجريبيّ ونظريّات التفسير العلميَّة. أمضى معظم أوقاته في تدريس فلسفة العلوم في جامعات أميركا (السيتي كولدج في نيويورك، وجامعة يال، وجامعة برنستون، وجامعة بِتسبورغ) من بعد أن نزح نزوحًا قسريًّا هربًا من النازيَّة الألمانيَّة. من أهمّ مؤلّفاته :
Carl Gustav HEMPEL, *Philospohy of Natural Science*, Engelwood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966; *Id., Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, Free Press, 1965.

بالاستناد إلى ما تختزنه الكلمات من اختبارات المواءمة العلميَّة، واختبارات الاعتقاد الذاتيّ. والشرط الأساسيّ في هذا كلّه ألّا يفصل المرء أوّلًا بين اختبارات المواءمة العلميَّة والافتراضات المكتومة التي يعسر إخضاعها للبرهان العلميّ والتي تنهض عليها في تأييد محاجّتها؛ وألّا يفصل ثانيًا بين اختبارات الاعتقاد الذاتيّ والاعتبارات العلميَّة الأساسيَّة التي لا يستقيم أيُّ خطاب من غيرها.

2.4. وجود الله.

لا شكّ في أنّ مسألة وجود الله استقطبت عناية الفلاسفة منذ أقدم العصور لأنّها المسألة المركزيَّة التي تُبنى عليها كلّ الاعتبارات النظريَّة الأخرى في فلسفة الدِّين. فشهد تاريخ الفلسفة جدالًا حادًّا بين مؤيّدي البرهان على وجود الله ورافضي هذا البرهان. وفي جميع الأحوال، أصرّت فلسفة الدِّين على ضرورة اعتماد الأصول المنطقيَّة في سوق براهين التأييد أو براهين النفي حتّى إنّ الفيلسوف واللاهوتيّ البريطانيّ جون هيك (1922-2012) كان يروم من فلسفة الدِّين أن تُلزم الأنظومات الدِّينيَّة بأكبر قسط من العقلانيَّة في معالجتها مسألة البرهان على وجود الله. ورأى أنّ الأديان التي تجتاز امتحان العقلانيَّة هي التي تراعي مقتضيات العلوم، وتنظر نظرًا رحبًا إلى الكون وتقبل التجدّد والمساءلة الذاتيَّة، فتعصم ذاتها من الضلال المنهجيّ وتختار سبيل التطلّب العلميّ الصارم الذي يُفضي بها إلى التأنّي والحذر[16]. ولا يخفى على أحد من أهل الاطّلاع أنّ موضوع الله كفّ عن الانسلاك في سياق التفكير الفلسفيّ من بعد أن أخرجه إيمانويل كانط من دائرة النظر العقليّ المحض.

وفي موازاة هذا الإصرار، تحدَّثت طائفةٌ أخرى من الفلاسفة عن استحالة البرهنة النظريَّة على وجود الله. ودليلهم على ذلك أنّ الاعتراف بالوجود الإلهيّ هو ثمرة الإيمان الشخصيّ الذاتيّ الحرّ. والإيمان إنّما يستند أصلًا إلى الإحساس العفويّ الواثق بوجود الله، والزاهد في البراهين العلميَّة النافلة. ويؤثِر هذا

---

(16) راجع كتابيه في فلسفة الدِّين:

John HICK, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford, Oneworld Publications, 2004; *Id.*, *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York, Palgrave, 2006.

المذهب الفلسفيّ استلهام فكر الإصلاح البروتستانتيّ، ولاسيّما فكر المصلح البروتستانتيّ الفرنسيّ السويسريّ جان كالفان (1509-1564) الذي بنى كلّ الأنظومة الإبستيمولوجيّة في عمارته اللاهوتيّة على مقولة الإحساس بالله أو الحسّ الإلهيّ (sensus divinitatis). في هذا السياق اللاهوتيّ البروتستانتيّ الكالفينيّ، يرى الفيلسوف الأميركيّ ألفِن كارل بلانتينجا، الأستاذ في جامعة نوتردام (إنديانا) الكاثوليكيّة، أنّ الأدلّة الميتافيزيقيّة والإبستيمولوجيّة يمكنها أن تنقض ادّعاءات الفلسفة الطبيعيّة الملحدة لتبيّن أنّ البرهنة النظريّة لا تُضيف شيئًا إلى الاعتراف الإيمانيّ الأصليّ[17].

وعليه، تنفرد نظريّة الإقرار بوجود الله بتضافر ضربين من العقلانيّة، العقلانيّة البرهانيّة والعقلانيّة البديهيّة المستندة إلى الإحساس المستوثق بالحضور الإلهيّ. والمعلوم أنّ العقلانيّة البديهيّة تلائم طبيعة الاقتناعات الإيمانيّة التي تُبنى عليها الأنظومات الدِّينيّة[18] من الواضح إذًا أنّ مثل هذا المسعى ينتمي إلى المذهب الوثوقيّ (fideism) الذي يرسم أنّ الاعتقاد الدِّينيّ لا يعوزه البرهان العقليّ لأنّ الإيمان ذاتيّ التأصيل والتأسيس والتسويغ. معنى ذلك أنّ دليل وجود الله يُستخرج توًّا من الإيمان الوثوقيّ، لا من التطلّب العقلانيّ. وهو ما كان ينادي به اللاهوتيّ البروتستانتيّ الكالفينيّ السويسريّ كارل بارت (1886-1968) الذي بنى أنظومته اللاهوتيّة الفكريّة على إبستيمولوجيا إيمانيّة وثوقيّة تنسب إلى الله كلّ مبادرة فاعلة في الكشف عن الحقيقة المطلقة، وعن وجود الله واعتلان مشيئته للناس.

ولا شكّ في أنّ مقولات الاختبار الشعوريّ والتماسك المنطقيّ وتفكّر المساءلة الناقدة التي يقترحها جون هيك على الأديان تضع الأنظومات الدِّينيّة، إنْ هي التزمت متطلّباتها، في نجوة من الشطط والمغالاة، وفي مراعاة رصينة

---

(17) انظر بعضًا من مؤلّفاته الفلسفيّة الحاسمة في اعتماد المذهب الوثوقيّ والمستندة إلى إرث جان كالفان اللاهوتيّ:

Alvin Carl PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2003; *Id.*, *Where the Conflict Really lies? Science, Religion, and Naturalism*, New York, Oxford University Press, 2011.

(18) انظر:

James K. BEILBY (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

لمقتضيات البحث الفلسفيّ في مسألة وجود الله. وعلى قدر ما تلتزم هذه الأنظومات أصول النظر الفلسفيّ، يتهيّأ لها أن تعزّز نسبة العقلانيّة البرهانيّة في محاجّتها وأدلّتها. أمّا البراهين على وجود الله، فتنوّعت بتنوّع الفضاءات والبيئات الفكريّة التي انبثقت منها. وتصنّف الدراسة التي نشرت في موسوعة جامعة ستانفورد[19] جميع هذه البراهين تصنيفًا يوزّعها على حقول شتّى هي حقل البراهين الأنطولوجيّة، وحقل البراهين الكوزمولوجيّة، وحقل البراهين المستندة إلى ضرورة المهندس الأصليّ، وحقل البراهين المستندة إلى المعجزات، وحقل البراهين المستندة إلى القيم والاختبار الأخلاقيّ، وحقل البراهين المستندة إلى متطلّبات الوعي الذاتيّ، وحقل البراهين المستندة إلى الاختبار الدِّينيّ، وحقل البراهين المستندة إلى طبيعة المعرفة، وحقل البراهين المستندة إلى المراهنة الحرّة. ويضيق المجال هنا للتوسّع في كلّ حقل على حدة. ولكن يمكن ضبط جميع هذه الحقول في ثلاثة قطاعات أساسيّة، هي قطاع البراهين الأنطولوجيّة، وقطاع البراهين الكوزمولوجيّة، وقطاع البراهين الغائيّة أو المقصديّة.

وتقترن البراهين الأنطولوجيّة بأسماء لامعة في تاريخ الفكر الإنساني، منها القدّيس أوغسطين، ومن ثمّ القدّيس أنسيلم (1033-1109). وهي براهين أثبتت قدرتها على الاستثارة الفكريّة، فاستخدمها أيضًا اسبينوزا وديكارت. وعمادها أن تعدَّ الكمال ضرورةً في الكائنات، وأنّ الله وحده هو أكمل الكائنات، وأنّ الوجود صفةٌ ملازمةٌ للكمال. وفي الأزمنة الحديثة خضعت هذه البراهين لانتقادات حادّة استهلّها كانط، وحذا حذوه كثيرٌ من الفلاسفة[20].

---

(19) اعتمدتُ على هذا البحث العلميّ في استخراج مثل هذا التصنيف، وفي الاستدلال على بعض المباحثات والاستقصاءات المعروفة في معالجة بضع من قضايا فلسفة الدِّين. والمعلوم أنّ هذه الموسوعة الفلسفيّة التي أنشأها إدوارد زالتا (Edward N. Zalta) في عام 1995 تشتمل على إسهامات فكريّة رصينة أكاديميّة أنجزتها ثلّةٌ من كبار الفلاسفة وعلماء الإنسانيّات. والموسوعة هذه إنّما تخضع لتدقيق علميّ منتظم تُشرف عليه جامعة ستانفورد المرموقة:

Charles Taliaferro, "Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philosophy-religion/>. Encyclopedia of Philosophy, Stanford University.

(20) من أفضل الدراسات في تقويم البراهين الأنطولوجيّة البحثُ الذي نشره دانيال دومبروفسكي، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة سياتل: =

وتعتمد البراهين الكوزمولوجيّة على أنّ الكون لا يمكن أن يستوي بذاته، بل هو يحتاج إلى علّة أو أصل أو باعث من خارجه ينشئه ويتدبّره وينظّمه. ويذهب بعضُهم إلى أنّ الكون يحتاج أيضًا إلى رعاية مستمرّة على تراخي اللحظات حتّى يواظب على قوامه وتماسكه ومنعته. ومن الأسئلة التي يسألها الفلاسفة في هذا السياق الاستفسار عن حقيقة وجود الكون بحسب ما تعاينه الأداة العلميّة البشريّة، والاستفسار عن ضرورة وجوده على الهيئة التي ألفها الناسُ، والاستفسار عن الإمكانات الضخمة التي ينطوي عليها الكونُ في انبعاثه المتجدّد وتبدّله المطّرد وتطوّره المتوقّل. ويربط بعضُهم الآخر وجود الكون بالصلاح الإلهيّ الذي يفرض على حرّيّة الله أن تأتي بأفضل الممكن للناس، في حين يعارض آخرون هذا الإكراه الإلهيّ ويذودون عن الحرّيّة الإلهيّة المطلقة. ونظرًا إلى دقّة المسائل المطروحة، تتباين الآراء الفلسفيّة بين مؤيّد لصحّة البراهين الكوزمولوجيّة[21] ومعترض عليها[22]، وتختلف المقاربات من مذهب فلسفيّ إلى آخر.

أمّا البراهين الغائيّة أو المقصديّة (teleological)، فإنّها ترمي إلى إظهار الهدف الأسمى الذي ينعقد عليه الكون منذ نشأته. إذ يتحرّى فلاسفة هذه البراهين الغايات

= Daniel DOMBROWSKY, *Rethinking the Ontological Argument. A Neoclassical Theistic Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

(21) من المؤيّدين يمكن ذكر ريتشارد سوينبرن (الأستاذ في جامعة أوكسفورد وعضو الأكاديميّة البريطانيّة)، وريتشارد تايلر (الأستاذ في جامعات براون وكولومبيا وروتشِستر الأميركيّة)، ووليم رو (1931-2015؛ الأستاذ في جامعة بورديو في لافاييت، إنديانا):

Richard SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Library of Logic and Philosophy, 1993; *Id.*, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 2004; *Id.*, *Epistemic Justification*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Richard TAYLOR, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall, 1963; *Id.*, *Good and Evil*, Buffalo, Prometheus Press, 1970; William ROWE, *The Cosmological Argument*, Princeton University Press, 1975; *Id.*, *Can God Be Free*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

(22) من المعترضين يمكن ذكر أنطوني فلو في مرحلته الفكريّة الأولى ومايكل مارتن ونيكولا إفريت:

Michael MARTIN, *Atheism, Morality, and Meaning*, Amherst New York, Prometheus Book, 2002; *Id.*, *The Impossibility of God*, Amherst New York, Prometheus Book, 2003; *Id.*, *The Improbability of God*, Amherst New York, Prometheus Book, 2006; Nicholas EVERITT, *The Non-Existence of God*, London and New York, Routledge, 2004.

القصوى التي يفترضون أنّها وُضعت في صميم بنيان الطبيعة، الجامدة والحيّة، حتّى تسير وفاقًا لمخطّط ذكيّ حصيف يدفع بها، طورًا فوق طور، إلى تحقيق جليل مقاصدها. بمعزل عن طبيعة العقل الأصليّ المهندس، فإنّ البراهين الغائيّة تنسب إلى الكون معقوليّةً ذاتيّةً تسيّر له شؤونه في السرّاء وفي الضرّاء وفي أحلك القرائن وألمعها، فتتجاوز عثراتِ التاريخ وتناقضات الزمان لتُفضي إلى إنجاز خليق بقيمة الكائنات التي تستوطن الوجود. فلا عجب، من ثمّ، أن ينهض فلاسفةٌ ينادون بالهندسة الذكيّة للكون، وفلاسفةٌ يعارضون هذا المبدأ معلّلين اعتراضهم بضرورة مراعاة الحدود الطبيعيّة التي تفرضها المعاينة الصرفة لمجرى الأشياء. وفي جميع الأحوال، لا بدّ من النظر المتأنّي في البراهين التي تستحضر البنية البيولوجيّة المعقدّة للحياة المبثوثة في الكون الأكبر وفي الكون الأصغر. ومن الفلاسفة مَن يرى أنّ التعقّد في البنية دليلٌ دامغ على هندسة أصليّة أرادت للكائنات أن تنشأ وتنمو وتتطوّر بحسب تدبير هادف يرتقي بها إلى أرفع مراتب الوعي الكونيّ. ومنهم مَن يدحض مثل هذا القول، فيبيّن أنّ التعقّد ليس إلّا محض مصادفةٍ تصيب اعتباطيًّا مسرى الحركة التي تختبرها الكائنات بسبب تضافر كتلة من العوامل الطبيعيّة المنتسبة إلى القوام الذاتيّ للكائنات في تدافعها وتفاعلها تجاذبًا وتنابذًا. وفي جميع الأحوال، يعسر على المرء حسم المسألة والاعتصام بيقين علميّ صارم قاطع. لذلك ما فتئت الجدالات ناشطةً في ميدان فلسفة الدّين بين الذين يصرّون على اعتماد مبدإ الهندسة الأصليّة الذكيّة التي تضبط مسرى الكون بأسره[23]، والذين يرفضون رفضًا جازمًا كلّ غائيّة أصليّة ناشبة في بنى الكائنات[24].

---

(23) من الذين دافعوا عن صحّة هذا البرهان أستاذ فلسفة الدّين في جامعة نورث كارولاينا جورج شلِسِنجر (1925-2013) وأستاذ فلسفة الدّين في مِسّابا كوليدج (بنسلفانيا) روبرت كولنز:
Georges N. SCHLESINGER, *Religion and Scientific Method*, Dordrecht, Reidel, 1977; *Id.*, *New Perspectives on Old-Time Religion*, New York, Oxford University Press, 1988; Robert Collins, «The Evidence for Fine-Tuning», in Neil A. MANSON (ed.), *God and Desing. The Teological Argument and Modern Science*, London, Routledge, 2003.

(24) من الذين دحضوا هذا البرهان أستاذ علوم البيولوجيا في جامعة براون الأميركيّة (رود آيلاند) كينث ميلر، وهو المعروف بمعارضته الشديدة لمذهب الخلق في الفيزياء المعاصرة، والفيلسوف الأسترالّي جون لِسلي ماكّي (1917-1981) صاحب نظريّة الريبيّة الأخلاقيّة واستحالة التمييز الموضوعيّ بين جوهر الصواب وجوهر الخطإ: =

3.4. مسألة الصفات الإلهيّة.

لا ريب في أنّ المسألة الثالثة من مسائل فلسفة الدِّين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالخلاصات التي تُفضي إليها مجادلات الفلاسفة في المسألة الأولى (قيمة اللغة الدِّينيَّة) والمسألة الثانية (وجود الله). فالصفات الإلهيَّة تُثبت فرادة الوجود الإلهيّ على الإطلاق. لذلك استعان الفكر الفلسفيّ منذ أقدم العصور بمبدإ القياس حتّى يحرّر الكلام الإنسانيّ من عثراته الإدراكيَّة وحدوده المضمونيَّة. فالخَلْقُ والعدلُ والرحمةُ والحُبُّ والعِلمُ صفاتٌ تُنسب إلى الله في انعتاق كامل عن محمولاتها اللفظيَّة النسبيَّة. ولأنّ العقل الإنسانيّ ينبغي له، في سياق أديان الوحي، أن يُفصح عن مضامين اختباره للكشف الإلهيّ، وأن يعبّر عن اختباره لعظمة الكون الرهيبة، في سياق الأديان الطبيعيَّة، فإنّ الاعتصام بمبدإ القياس يجعل الكلام البشريّ مجرّد إشارة تعجز عن الإحاطة بالجوهر الأقصى. ولا غرابة، من ثمّ، في أن تُثير مسألةُ الصفات الإلهيَّة معضلةً كأداء في التوفيق بين انتساب الكلام على الله إلى مضامين الوحي المفترض، وانتساب هذا الكلام عينه إلى دائرة التعبير الثقافيّ المحض. وتتفاقم حدّةُ هذه المعضلة حين تضع الأديان الله في خارج الزمان، وتنسب إليه في الوقت عينه القدرة على معرفة شؤون الزمان في حين جريانها والقدرة على رعايتها[25]، أو حين تجعل الأديان الله في هيئة الشخص الفرد المحبّ، وتفترض فيه الخلود الذي ينافي حركة الحبّ المتناغمة مع مسرى التاريخ، أو تفترض فيه القدرة على الإتيان بأعمال تناقض مبدأ الحبّ.

4.4. مسألة الصلاح الإلهيّ ومسألة الشرّ.

ترتبط مسألة الشرّ بصلاح الله وبطبيعة مشيئته الحرّة. فالله هو في جوهره

= Kenneth R. MILLER, *Finding Darwin's God*, New York, Harper Collins, 1999; John Leslie MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1985; *Id.*, *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

(25) انظر الدراسة التي وضعتها أستاذة الفلسفة في جامعة دِلاوير الأميركيَّة كاثرين روجرز في علاقة الله المحتملة بالزمان:

Katherin A. ROGERS, «Anselmian Eternalism. The Presence of a Timeless God», *Faith and Philosophy*, 24, 2007, p.3-27; *Id.*, *Anselm on Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

صالحٌ. ولأنّه لا يجوز البتّة تصوّر الجوهر الإلهيّ بمعزل عن الصلاح اللصيق به، فإنّ كلّ عمل صالح هو منبثقٌ من مشيئة الله الحرّة، وكلّ عمل طالح هو مخالفٌ لمشيئة الله، على ما يذهب إليه توما الأكوينيّ. وعليه، يغدو الصلاح الإلهيّ هو مقياس التمييز بين الأعمال الصالحة والأعمال الطالحة. وثمّة من يربط الصلاح الإلهيّ بحرّيّة المشيئة الإلهيّة حتّى لتغدو الحرّيّة الإلهيّة مناقضةً، في وجه من الوجوه، للصلاح الإلهيّ. معنى ذلك أنّ اقتدار المشيئة الإلهيّة قد يتجاوز مبدأ الصلاح حتّى لتنقلب الأمور الفاسدة صالحةً إنْ شاءت القدرةُ الإلهيّة ذلك، إثباتًا لعظمة حرّيّتها. بيد أنّ مثل هذا الإمعان في تعظيم المشيئة الإلهيّة يناقض مبدأ الصلاح الإلهيّ الناشب في عمق الجوهر الإلهيّ.

وقبل النظر في الانسجام العسير بين مبدإ الصلاح الإلهيّ وواقع الشرّ الكونيّ، تجدر الإشارة إلى أنّ الصلاح الإلهيّ يتصوّره الناس مقترنًا بالبواعث السليمة التي تحرّك الصلاح الإنسانيّ. فالإنسان الصالح، في عرف الاجتماع البشريّ السليم، هو الإنسان الذي تحرّكه دوافع الخير والسلام والوئام والنموّ والازدهار. فإذا أراد المرء أن يدرك طبيعة الصلاح الإلهيّ، كان لا بدّ له من انتهاج هذا السبيل الوحيد من القياس. إلّا أنّ المعضلة الخطيرة التي تواجهه تكمن في افتراض مثل هذه الدوافع عند الله. فهل يجوز، على سبيل المثال، أن يفترض المرء أنّ الله صالحٌ لأنّ بواعث عمله صالحة، على غرار ما يُفترض في الإنسان أنّه صالحٌ بمقدار صلاح الدوافع التي تحثّه على العمل الصالح؟ وهل يجوز، في المطلق، أن ينسب المرء إلى الله مثل هذا الاقتران بين البواعث الباطنة والأفعال الظاهرة، على نحو ما يفترضه في الحالة الإنسانيّة؟ لا شكّ في أنّ عمق هذا الاستفسار يصيب مبدأ القياس عينه الذي يُتيح للإنسان أن ينظر في الذات الإلهيّة وفي أفعال الذات الإلهيّة على نحو ما ينظر في الذات الإنسانيّة وفي صنائعها. لذلك توزّعت آراء فلاسفة الدّين بين مؤيّد للقياس في افتراض فضيلة النيّات الإلهيّة، ومعارض للقياس في نفي جميع الصفات عن الذات الإلهيّة المطلقة[26].

(26) انظر البحث المستفيض الذي أنشأته ليندا زاغزبسكي، أستاذة فلسفة الدّين في جامعة أوكلاهوما، في مسألة البواعث الإلهيّة:

Linda Trinkaus ZAGZEBSKI, *Divine Motivation Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ومن البديهيّ، والحال هذه، أن تنظر فلسفةُ الدِّين في العلاقة الممكنة بين الصلاح الإلهيّ والشرّ الكونيّ. فتسأل عن سبب هذا الشرّ في حين أنّ الله الصالح قادرٌ على الإتيان بكون منزّه، صالح، سليم، معافى. يعسر إذًا على المرء أن يتصوّر الشرّ الكونيّ مصاحبًا للصلاح الإلهيّ الكلّيّ الاقتدار. ويذهب بعض المنتقدين إلى تسويغ إنكار الوجود الإلهيّ، وحجّتهم في ذلك أنّ الصلاح والشرّ لا يتساكنان في حيّز واحد من الوجود. فإمّا الله، وإمّا الشرّ، وما دامَ الشرّ مستفحلًا في الكون، فإنّ الله إمّا عاجزٌ، وإمّا غير موجود على الإطلاق. وقد تباينت الحلول بتباين المذاهب الفلسفيّة. فهناك مَن اعتقد أنّ الله عاجزٌ فعلًا أمام الشرّ[27] لأنّه يصاحب مصاحبةً وجوديّةً حرّةً مصائر الكون ومآلات التاريخ، فيتألّم مع المتألّمين، ويصبر مع الصابرين، ويشارك الجميع في عمق مشاعرهم الإنسانيّة الجازعة المضطربة، شأنه في ذلك شأن الأب الحنون الذي يرأف بأبنائه ويحنّ عليهم ويرقّ لمآسيهم. وهناك مَن رأى أنّ الله أسمى من أن يُغلق عليه في مقولات الصلاح الإنسانيّ ومفاهيم الخير البشريّ[28]. فهو يبصر الأمور، صالحها وفاسدها، إبصارًا رحب الآفاق، فلا يقتصر حكمه على شتيت الاختبارات الأليمة في الكون والوجود، بل يُمسك بمقاصد التاريخ كلّه، ويضع الجزئيّات العابرة في موضع التدبير الإلهيّ الأشمل.

لا جرم، من ثمّ، أن تنعقد بعض الفلسفات الدِّينيّة على تصوّر للشرّ يضعه في صلب التدبير الإلهيّ المعدّ منذ البدء، وذلك من أجل الدفاع العقليّ عن الوجود الإلهيّ والحكمة الإلهيّة والعدل الإلهيّ (theodicy). فالشرّ جزءٌ من المسرى الكونيّ الأشمل الرامي إلى تحقّق الصلاح الإلهيّ في تضاعيف الحياة. وخلافًا لما يظنّه بعضُ الناس من عقاب أليم يُنزله الله في الكون بسبب استفحال

(27) يذهب الفيلسوف البريطانيّ وعالم المنطق والاقتصاد جون ستيوارت ميل (1806-1873) إلى أنّ الله لا يستطيع أن يُبطل الشرّ من الكون، وأنّ العالم الذي نحيا في أرجائه لا يرسم الصورة المثلى عن العدالة التي يفترضها المرء في مشيئة الله. راجع:
John Stuart MILL, *Three Essays on Religion*, ed. by Louis J. Matz, Calgary, Broadview Press, 2009, p.177.

(28) انظر البحث الذي نشره أستاذ الفلسفة في جامعة فوردهام (نيويورك) براين ديفيس:
Brian DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil*, London, Continuum, 2006.

الشرّ والظلم والمآسي والكوارث والأمراض والأوبئة والعدوان، ينبري أصحابُ الدفاع العقليّ ليكشفوا عظمة الحكمة الإلهيَّة في الاضطلاع بمسؤوليَّة التوفيق بين العدل الإلهيّ والحرّيَّة الإنسانيَّة وناموس الطبيعة المعطوب(29). بيد أنّ مثل هذه المحاجّة لا تُقنع الذين يعاينون مبلغ التناقض بين الألم الإنسانيّ، الفرديّ والجماعيّ، والصلاح الإلهيّ المجرّد المبنيّ على فرضيَّة الحكمة الإلهيَّة العليا.

5.4. الاختبار الدِّينيّ.

يشير الاختبار الدِّينيّ إلى أنّ الإنسان يملك الحرّيَّة المطلقة في اختبار ضروب شتّى من المعاينات والملامسات والمكاشفات والمفاتحات التي يدّعي أهلُ الإيمان أنّ العقل العمليّ يعجز عن إثباتها أو دحضها. فالاختبار هو في صميم بنيته عصيٌّ على المسالك العقليَّة البرهانيَّة. ولأنّ الناس، على تراخي الأزمنة وتعاقب الأجيال، ما انفكّوا يختبرون في الألوهة وفي الغيب وفي الماورائيّات مُنفتحاتٍ جليلةً شرّعت لهم آفاق التعالي والتسامي البهيَّة، فإنّ المنطق الوجوديّ الأشمل يستوجب الإقرار بصحّة مثل هذا الاختبار الدِّينيّ وبجدارته وقدرته على إثبات القطبيَّة الإلهيَّة الجاذبة للوعي الإنسانيّ. فالقطبيَّة الإنسانيَّة لا تستوي، بحسب أهل الإيمان، إلّا بانسلاكها في حقل الانجذاب الذي تنشئه القطبيَّةُ الإلهيَّة المطلّة على الإنسان من تخوم الوجود الأقصى. ويسلك كثيرٌ من أهل التفكّر الفلسفيّ في مسلك التأييد الصريح لجدارة الاختبار الدِّينيّ في إثبات القطبيَّة الإلهيَّة، ومنهم كيث ياندل(30)،

---

(29) ما فتئ كتاب لايبنتز يُلهم الكثير من الدراسات في ميدان الدفاع العقليّ عن العدل الإلهيّ:

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

(30) كيث ياندل (1938 - ....) هو أستاذ فلسفة الدِّين في قسم الفلسفة في جامعة ويسكنسون. وهو منذ تقاعده يكتب في مسائل الميتافيزيقا وفلسفة الذِّهن ويُعنى خصوصًا بالفلسفة الهنديّة. من مؤلّفاته:

Keith E. YANDELL, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University, 1993.

وليم ألستون[31]، وغاريغاتين[32]، وكاي-مان كوان[33]، وسواهم. وهؤلاء كلّهم يستنزلون الشهادة الإيمانيّة منزلة الحجّة الدامغة على وجود القطبيّة الإلهيّة التي تستثير هذه الشهادة في خفر عظيم، وتهبها أبهى معانيها الوجوديّة.

وخلافًا للرأي المؤيّد لخِصبِ الشهادة الإيمانيّة وقدرتها على الاستدلال القاطع على الوجود الإلهيّ، يُعارضُ فلاسفةٌ آخرون مبدأ الخروج من دائرة الاختبار الحسّيّ المنتمي إلى حقل الوجود العينيّ التاريخيّ. فالألوهة هي في صميم قوامها من دائرة الغيب التي لا يستطيع الإنسان السلوك إليها بسببٍ من محدوديّة الأفق التاريخيّ. ولأنّ الاختبار يقع على المحسوسات المنتمية إلى حقل الموجودات التاريخيّ، فإنّ ادّعاء اختبار الألوهة ضربٌ من الخلف ومعاندة الواقع. زِدْ على ذلك أنّ شهادة المؤمن تدلّ على أنّه اختبر شيئًا ما في صميم وعيه الذاتيّ. ولكنّها لا تدلّ على أنّ الأمر الذي اختبره المؤمن علامةٌ على وجود غيبيّ ماورائيّ إلهيّ. فالاختبار لا ينكره العقل، في حين أنّ موضوع الاختبار ومحتواه ومضمونه ودلالاته أمورٌ يستنسبها الإنسانُ بحسب منازع ذاتيّته الحرّة. ولأنّ كلّ اختبار إنسانيّ هو فريدٌ في ذاته، فإنّ هذه الفرادة لا تؤهّل الإنسان المختبر لِجَعل موضوع اختباره في مصفّ الحقائق الثابتة. فالفرادة تنطوي على

(31) وليم ألستون (1921-2009) فيلسوفٌ أميركيٌّ اعتنى بمسائل فلسفة اللغة والإبّيستيمولوجيا والفلسفة المسيحيّة، وعلّم في جامعات شتّى منها جامعة ميشغِن وجامعة إيلينويز وجامعة سيراكيوز. من كتبه:

William P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, 1991; *Id.*, *Beyond Justification. Dimensions of Epistemic Evaluation*, Cornell University Press, 2005.

(32) غاري غاتّين (1942 - ....) فيلسوفٌ أميركيّ يدرّس الفلسفة في جامعة نوتردام (إنديانا، الولايات المتّحدة). وهو من أفضل العارفين بالفلسفة الفرنسيّة وبفلسفة ميشال فوكو على وجه الخصوص. من مؤلّفاته:

Gary GUTTING, *Religious Belief and Religious Skepticism*, University of Notre Dame Press, 1982; *Id.*, *Talking God. Philosophers on Belief*, W. W. Norton & Compny, 2016.

(33) كاي-مان كوان هو أستاذ الفلسفة في جامعة هونغ كونغ المعمدانيّة (هونغ كونغ بابتيست يونيفرستي)، يُعنى بالبحث في فلسفة الدّين وفلسفة العلوم والإبّيستيمولوجيا. من مؤلّفاته:

Kai-Man KWAN, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God. A Defense of Holistic Empiricism*, London-Oxford, Bloomsbury Publishing, 2013.

عنصرين مختلفين. العنصر الأوّل هو الحرّيّة في تناول أيّ مجال من مجالات الإمكان التأمّليّ، والتمايز الخاصّ في استساغة هذا المجال واستثماره. أمّا العنصر الثاني، فهو الحدّ الحصريّ الذي تنسلك فيه هذه الفرادة، إذ لا تستطيع أن تنتقل من دائرة الذات إلى دائرة الموضوع القابل للمداولة والمعالجة والبرهنة.

وفي جميع الأحوال، لا تتّفق الاختبارات الإيمانيّة الفريدة على موضوع واحد، أو مضمون واحد، أو محتوى واحد، أو حقيقة واحدة. فالاختبارات تتنوّع بتنوّع الأفراد، وتنوّع السياقات الثقافيّة، وتنوّع الأنظومات الدّينيّة القائمة، وتنوّع المبايعات المتقدّمة على الاختبارات. ذلك أنّ الإنسان لا يختبر في الخواء المعرفيّ، ولا في الحياد الإبستيمولوجيّ المطلق، ولا في التعليق الحُكْميّ المرجئ. فكلّ اختبار إنّما هو ناشبٌ في بنية قبليّة من الخلفيّات والتصوّرات والمسلّمات والانتماءات التي تطبع الاختبار بطابعها الخاصّ، وتوجّهه نحو آفاق معيّنة، وإدراكات محدّدة، وخلاصات مهيّأة، واستنتاجات مرتسمة في مُبتدآت الاختبار عينه. وكما في حقل التأييد، كذلك في حقل الدحض. فإنّ كوكبة أخرى من الفلاسفة ترفض رفضًا صريحًا تحميل الاختبار الدّينيّ ما لا يطيق أن يحمله من أثقال الاستنتاج التي ترهق المنطق العلميّ المجرّد أيّما إرهاق. ومن هؤلاء مايكل مارتن، وجون لِسلي ماكّي، وكاي نيلسِن[34]، وماثيو باغِر[35]، وجون شِلِنبِرغ[36]، ووليم

---

(34) كاي نيلسِن (1926 -....) فيلسوفٌ أميركيّ درّس في جامعات أميركيّة وكنديّة، واعتنى بمسائل فلسفة الدّين والماورائيّات، واشتهر بتسويغه الفلسفيّ للإلحاد العقلانيّ. من مؤلّفاته:

Kai NIELSEN, *Contemporary Critiques of Religion*, London and Basingstoke, Macmillan, 1971; *Id.*, *Naturalism Without Foundations*, Amherst, New York, Prometheus Books, 1996.

(35) ماثيو باغِر أستاذ الفلسفة في جامعة ألاباما (الولايات المتّحدة الأميركيّة) نشر بحثًا يتحرّى فيه طبيعة الاختبار الدّينيّ:

Matthew BAGGER, *Religious Experience, Justification and History*, Cambridge University Press, 1999; *Id.*, *The Uses of Paradox. Religion, Self-Transformation and the Absurd*, Columbia University Press, 2007.

(36) جون شِلِنبِرغ فيلسوف كنديّ درس الفلسفة في جامعة أوكسفورد، واشتهر بنظريّته في الانحجاب الإلهيّ وبناء الإلحاد على أساس هذا الانحجاب. من مؤلّفاته:

John L. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1996; *Id.*, *The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion*, Ithaca, Cornell University, 2009.

رو. فهؤلاء جميعًا يعتقدون أنّ الاختبار الدِّينيّ هو كغيره من الاختبارات الإنسانيّة مقيّدٌ بقيود الافتراضات القبليّة التي ينصبها الإنسان أمام ناظريه وفي مدى تطلّعه. وهي افتراضاتٌ تعزّز قيمة الاختبار الدِّينيّ من غير أن تُفضي به إلى الخروج من دائرة الذاتيّة الحرّة المبنيّة على الاقتناع والاعتقاد والمبايعة. وحتّى الأثر الإيجابي الذي يستتليه هذا الاختبار أو ذاك لا يدلّ دلالةً قاطعة على وجود مفارق لقطبيّة مغايرة للوجود التاريخيّ. فالاختبارات الإنسانيّة إنّما تنشب في تضاعيف المحدوديّة التاريخيّة التي تكتنف الوجود الإنسانيّ مهما تنوّعت مبادراته وأينما حلّت معارجُه.

6.4. التعدّديّة الدِّينيّة.

في غمرة الحديث عن عولمة الوجود الإنسانيّ، كان لا بدّ لفلسفة الدِّين من تناول الأنظومات الدِّينيّة التي تختلف اختلافًا بيّنًا عن البناءات اللاهوتيّة المألوفة في الأديان الساميّة الإبراهيميّة التوحيديّة الثلاثة. وتبيّن لفلاسفة الدِّين المعاصرين في الغرب أنّ الاختبار الدِّينيّ الآسيويّ والأفريقيّ والأميركيّ-الجنوبيّ يزخر بتصوّرات ورؤى واعتبارات فريدة لا تنضبط انضباطًا معرفيًّا ملائمًا في قوالب الإدراك المعرفيّة التي صاغتها الأنظومات اللاهوتيّة والفلسفيّة الخاضعة لعمارات الأديان الساميّة تلك. فنشأ بسبب ذلك كلّه توتّرٌ فلسفيّ شديد الإرباك دفع الباحثينَ في فلسفة الدِّين في مجتمعات الغرب الحديث إلى الاعتناء الصريح باستجلاء البنى المعرفيّة والاختباريّة التي تنهض عليها الأديانُ الأخرى. وانبرت كوكبةٌ من أهل الاختصاص تتحرّى الظواهر الدِّينيّة الساميّة وغير الساميّة، وتعقد المقارنات بينها، وتتقصّى وجوه الائتلاف والتباين، وتستخرج الفرادات والخصوصيّات والتمايزات.

ويمكن على سبيل المثال ذكر الباحث الرومانيّ العريق في علم ظواهر الدِّين ميرسيا إلياد (1907-1986) الذي وقف حياته كلّها على البحث في الروايات والأساطير والخرافات والرؤى والانخطافات والأحلام والاختبارات الروحيّة العرفيّة التي تكتنز بها الأديان الكونيّة. فإذا به يخرج بخلاصة تُنزل مقولة المقدّس منزلة الأساس البنيويّ في كلّ أنظومة دينيّة. فالمقدّس يشتمل على جميع أشكال الاعتلان أو التجلّي الإلهيّ، وذلك بمعزل عن طبيعة الألوهة وخصائصها وقرائن انكشافها. ولا يلبث أن يقابل المقدّس بالدنيويّ الذي يقبع في خارج أسوار الهيكل

المصون. فينشأ، من ثمّ، تقابلٌ بنيويٌّ تأصيليٌّ بين المقدّس والدنيويّ يمهر مهرًا دامغًا جميع التصوّرات التي تحملها الأديان في سعيها إلى استيعاب أسرار الوجود والكون والغيب والأصل والمآل والخير والشرّ. ويُجمع الباحثون على أنّ الأبحاث التي أنجزها ميرسيا إلياد في تاريخ الأديان وفينومينولوجيا الظاهرة الدّينيّة شرعت الآفاق أمام فلسفة الدّين المعاصرة لكي تقتحم لجّة المعضلات المعرفيّة التي يستتليها تعارضُ البنى الاختباريّة والمدارك العرفانيّة وادّعاءات الحقيقة بين الأديان الكونيّة المنتشرة على أصقاع المسكونة قاطبة(37).

ولا بدّ في هذا السياق من ذكر العلّامة الألمانيّ رودولف أوتّو (1869-1937) الذي كان قد سبق ميرسيا إلياد إلى استكناه جوهر الأديان، واستخراج مقولة المقدّس وبناء الجدليّة التوتّريّة الأصليّة في هويّة المقدّس بين قطبَي الارتعاب والافتتان. فالمقدّس هو في صميم قوامه سرٌّ سحيقٌ (mysterium tremendum et fascinans) يمتلك في ذاته قدرةً هائلة على الأخذ بجوامع القلب والعقل، فإذا به يسحر الإنسان ويفتنه ويُخضعه لجبروته الوهّاج(38). ولقد تأثّر إلياد بهذا التصوّر واستدخله في مقارباته وتحليلاته الفينومينولوجيّة. وكذلك تأثّر إلياد بعالم الأديان وفيلسوف الدّين الهولنديّ جيراردوس فان در لوف (1890-1950) الذي أنشأ بحثًا مستفيضًا في الظاهرة الدّينيّة اجتهد به في استجلاء البنى الناظمة للاختبار الدّينيّ وللمسلك الدّينيّ(39).

---

(37) من الأبحاث التي نشرها ميرسيا إلياد:

Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées*, Paris, Payot, t.I: 1976; t.II: 1978; t.III: 1983; *Id.*, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1987; *Id.*, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1978.

(38) ظهر كتاب المقدّس في طبعات شتّى ولغات مختلفة. وكان رودولف أوتّو قد واكبه بأبحاث موازية في فينومينولوجيا الدّين:

Rudolph OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, 1995; *Id.*, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Paris, Payot, 1996.

(39) عرف كتاب الدّين في جوهره وفي تجلّيه انتشارًا منقطع النظير جعل صاحبه فان دِر لوف يكتسب شهرة التأصيل لعلم فينومينولوجيا الأديان. وتكاثرت طبعات الكتاب في أجزائه الثلاثة (طبعة بيتر سميث، طبعة هاربر ورو)، ولكنّي أذكر منها طبعة جامعة برنستون:

Gerardus VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation. A Study in Phenomenology*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

وحثّت جميع هذه الأبحاث فلاسفة الدِّين على الاعتناء بالتراثات الدِّينيَّة الهنديَّة والصينيَّة واليابانيَّة والأفريقيَّة. فتعاظمت حركة الترجمة ونقل النصوص التأسيسيَّة في هذه التراثات. وما لبثت فلسفة الدِّين أن عكفت على استنطاق هذه الكثرة واستخراج مقاصدها القصوى. وانبرى جون هيك، وهو من أهمّ فلاسفة الدِّين المعاصرين، يتحدّث عن الجامع المشترك بين مقاصد الأديان، فيطلق عليه اسم "الحقّ" أو "الحقيقيّ" (the Real)، وينسب إليه القدرة على التعبير الأمين عن تنوّع المضامين التي يستجليها أهلُ الأديان في هيئة الألوهة المعتلنة لهم في التاريخ. فالتراثات الدِّينيَّة كلّها أظهرت من "الحقّ" اعتلاناتٍ شتّى جزئيَّة أتت تُفصح عمّا يختزنه هو من غنيّ الجوهر ورفيع المعنى. ويستند جون هيك إلى التمييز الذي أنشأه الفيلسوف الألمانيّ كانط بين الجوهر في ذاته والجوهر في اعتلانه. فالظواهر اعتلانٌ متنوّعُ الهيئات والإيقاعات للجوهر القصيّ عينه. ومن ثمّ، فإنّ الأديان هي الظواهر التي بها يعتلن الجوهر الإلهيّ اعتلانًا متنوّع الأشكال والصوَر. وما من اعتلان يجوز له أن يهيمن أو أن يستنفد أو أن يحتكر طاقات الاعتلان الثرّة التي يختزنها الجوهر الإلهيّ. وما على الإنسان إلّا الدنوّ المتوقّل من هذا الجوهر الإلهيّ بوساطة الخروج المتأنّي من الذات الضيّقة إلى رحاب "الحقّ" الفسيحة. فالانطواء على الذات يحرم الإنسان من مباهج الانفتاح على كنوز المعاني التي تتجلّى في "الحقّ" الأسمى موهوبةً لجميع الذين يأتون إليه من المشارق والمغارب، وقد اعتصموا بحبال الأنظومات الدِّينيَّة التي نشؤوا فيها وعليها[40].

5. بعض الاتّجاهات الفكريَّة في فلسفة الدِّين المعاصرة.

ما انفكّت فلسفة الدِّين تستثير اعتناء الفكر الفلسفيّ في الأزمنة المعاصرة. فتستلزم إمساكًا وضبطًا للمكتسبات المعرفيَّة التي ظفرت بها العلومُ الوضعيَّة والعلومُ الإنسانيَّة حتّى يتّضح المقامُ الأنسب الذي يجدر بفلسفة الدِّين المعاصرة أن تصونه لمقولة المقدّس أو الأسمى أو الألوهة. وبسبب تنوّع البيئات الثقافيَّة تتباين التناولاتُ الفلسفيَّة للدين ولموقعه في معترك الوجود الإنسانيّ. وقد يكون

---

(40) انظر

John HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989, p.241-242.

من المفيد الإطلالة الخاطفة على بعض التوجّهات الفلسفيَّة التي ارتسمت في بعض هذه البيئات، وذلك من غير ادّعاء الإحاطة الشاملة بجميع الباحثين المعاصرين في هذا الحقل. فالغاية الأساسيَّة هي الوقوف على بعض النماذج الفلسفيَّة التي تُظهر، في كلّ بيئة على حدة، دلالات التطوّر الفكريّ في تناول مسائل الله والدِّين والإيمان والغيب في الأزمنة المعاصرة.

وقد اقتصر البحث في هذا القسم على ثلاث بيئات فلسفيَّة كبيرة، عنيتُ بها البيئة الألمانيَّة والبيئة الأنغلوساكسونيَّة (الإنكليزيَّة-الأميركيَّة حصرًا) والبيئة الفرنسيَّة. وتمايز هذه البيئات بعضها من بعض، وتتلاقى وتتنافذ في مواضع شتّى. إلّا أنّ العرف الفلسفيّ يقتضي انتساب كلّ بيئة إلى توجّه فلسفيّ مهيمن. فالبيئة الألمانيَّة، وارثة المثاليَّة المبنيَّة على مقام الأنا المجاوزة في فلسفة كانط، تتناول الدِّين تناولًا فلسفيًّا مستندًا إلى مركزيَّة الأنا الباحثة عن معنى الوجود برمّته. فالأنا المختبِرة والمختبَرة هي عماد البحث عن تصوّرٍ لله يضعه في متناول الإدراك البشريّ بالرَّغْم من انفطار كينونته على التجاوز المطلق. والبيئة الأنغلوساكسونيَّة، وارثة التجريبيَّة البراغماتيَّة العلميَّة، تستحسن إخضاع مقولة الألوهة لتحرّيات الاختبار العلميّ والعمليّ في آن واحد. فالإيمان هو في صلب طبيعته اختبارٌ شخصيٌّ يستوجب تقويمًا علميًّا عمليًّا يستصفي منه أبعاد الخير الفرديّ والجماعيّ، وعناصر الاقتضاء العلميّ المنطقيّ القاهر. أمّا البيئة الفرنسيَّة، وهي وارثة الأبحاث الأنثروبولوجيَّة والفينومينولوجيَّة، فأدركت الدِّين بصفته ظاهرةً ثقافيَّة تستبطن أبعادًا شتّى من الفرادة والأصالة والاستثارة للوعي الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. ولذلك كان لا بدّ لفلاسفة الدِّين الفرنسيّين المعاصرين من استنطاق الظاهرة الدِّينيَّة عن طاقات الاستدعاء التي تختزنها والتي بها تستحثّ الوعي الإنسانيّ على تطلّب المعنى الكيانيّ الأقصى. بيد أنّ مثل هذا التمييز بين التراثات الفلسفيَّة الثلاثة لا يعني البتّة الانقطاع والتفرّد. فأغلب مذاهب فلسفة الدِّين منتشرةٌ في جميع هذه البيئات، وليس لها هويَّة قوميَّة ضيّقة، وإن غلب على كلّ بيئة ثقافيَّة منزعٌ فلسفيٌّ جامعٌ لشتيت الآراء المبثوثة في أرجائها.

1.5. فلسفة الدِّين المعاصرة في البيئة الثقافيَّة الألمانيَّة.

تأثّرت فلسفة الدِّين في الفكر الألمانيّ الحديث والمعاصر بالنزعة الرومانسيَّة التي أولاها هولدرلين الشعرَ والعاطفةَ حين راح يكتب في رسائله

محرّضًا على تهذيب الأمّة الألمانيّة بالأدب والشعر اللذين يعبّران عن أعمق اختبارات الإنسان الألمانيّ. فالتنشئة الفلسفيّة السياسيّة تجمع الألمان، بحسب تعبير هولدرلين، في وحدة الحقوق والواجبات، في حين أنّ الانسجام الكينونيّ بينهم يستوجب وصالًا أعمق وأصلب، هو التنشئة الجماليّة على حبّ الفنّ[41]. لذلك يمكن القول إنّ المثاليّة الألمانيّة التي بلغت أوجها في أنظومة هيغل هي التي طبعت فلسفة الدِّين الألمانيّة بطابعها الخاصّ. فإرث المثاليّة الألمانيّة يستتبع نمطًا من التفكير الفلسفيّ في مسألة الدِّين يتناول الوجود الإلهيّ والخلاص والنعمة والارتداد الروحيّ الداخليّ في سياق ارتقاء النفس البشريّة إلى مصفّ الأنا المتعالية الطامحة إلى تحقيق كمالها في تضاعيف التاريخ.

وفضلًا عن هذا، يربط بعضُ المفكّرين الألمان بزوغ فلسفة الدِّين بالتحوّل الفكريّ الذي أصاب العمارة اللاهوتيّة المسيحيّة حين أدخل إليها مارتن لوثر (1483-1564) إصلاحه الدِّينيّ. وأنشأ هاينريخ هاينه يقول للفرنسيّين إنّ المجتمع الألمانيّ شهد بزوغ فجر جديد من التفكير الفلسفيّ في الدِّين أسّس له مارتن لوثر، وواظب على استثماره الذين استلهموا فكر لوتر الإصلاحيّ[42]. وبموازاة ذلك، يمكن أيضًا ربط فلسفة الدِّين الألمانيّة الحديثة والمعاصرة باتّجاهات الإنسيّة الروحيّة التي اختبرتها البيئة الثقافيّة الألمانيّة في القرن السادس عشر بموازاة نشأة الإصلاح اللوثريّ[43]. وقد يميل بعضهم إلى عَدّ هذه الاتّجاهات مؤيّدةً لإصلاح لوتر، في حين أنّنا نعثر فيها على انتقاد فلسفيّ حادّ

(41) انظر نصّ الرسالة التي حرّرها هولدرلين في 1 من كانون الثاني عام 1799:
Friedrich HÖLDERLIN, *Œuvres*, éd. par Philippe Jacouttet, Paris, Gallimard, Pléiade, 1967, p.692.

(42) انظر أقوال هاينه المنشورة في كتابه:
Heinrich HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in Heinrich HEINE, *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Band 5, Berlin und Weimar, 1972.

(43) راجع الدراسة التي أنشأها أندريه سِغُونيه في ترصّد حركة التفكّر الفلسفيّ في الإنسيّة الألمانيّة الناشئة في القرن السادس عشر:
André SEGUENNY, *Les Spirituels. Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle*, Baden-Baden-Bouxwiller, éditions Valentin Koerner, 2000.

للأفكار التي كان ينادي بها صاحبُ الإصلاح. وقد ذهب صاحب البحث إلى أنّ الروحانيَّة المبنيَّة على إنسيَّة عصر النهضة الأوروبيَّة أسهمت في نشوء فلسفة الدِّين الحديثة حيث ابتعدت اللغة عن مقولات الدِّين واللاهوت، وأضحت أقرب إلى مقولات الفلسفة. معنى ذلك أنّ المسعى الإنسيّ الذي تطلبه هذه الروحانيَّةُ الألمانيَّةُ الناشئةُ يروم الارتقاء بالإنسان إلى مرتبة الصفاء الكينونيّ حيث يغدو السيّدُ المسيح مثال الإنسان الكامل. وعلى قدر ما تنعتق الروحانيَّة الإنسيَّة من قيود المؤسّسة والبنى الخارجيَّة، يتهيّأ للإنسان بها أن يفوز بمعرفة فاعلة تتيح له "أن يرمّم العالم وأن يرمّم ذاته بالاستناد إلى المعنى المسترجع"[44]. ولا طاقة للإنسان باسترجاع المعنى إلّا إذا اغترف طاقات الارتقاء والسموّ من معين ذاته، وأخذ يُدافِعُ القلق الوجوديّ معتصمًا بإنجازات الأنسنة المتحقّقة في كيانه. ومن ثمّ، كانت هذه الروحانيَّة المهيِّئة لانبثاق فلسفة الدِّين أشبه "بمحاولة لإعادة ابتكار الله بصفته فرضيَّةً ضروريَّة من أجل منح الوجود الإنسانيّ بُعدًا مطلقًا إلهيًّا"[45]. وتجدر الإشارة إلى أنّ المفكّرين الذين حملوا في كتاباتهم هذه الروحانيَّة الإنسيَّة الألمانيَّة (هانس دنك، وسيباستيان فرانك، وكاسبار فون شفِنكفِلد) وقفوا من الدِّين بصفته أُنظومةً ومن الكنيسة بصفتها مؤسّسةً ومن الصوفيّات المسيحيَّة موقفًا منسجمًا أجمعوا به على انتباذ الأمرة الخارجيَّة، والاعتناء بالذات وصقلها وتصويرها على مثال الرقيّ الذي بلغه السيّدُ المسيح في كينونته الإنسانيَّة الرفيعة. وهانس دنك (1495-1527) لاهوتيّ ألمانيّ انتسب إلى الإصلاح اللوثريّ، ولكن من غير أن يعتمد جميع أفكاره، ولاسيّما في شأن المعموديَّة الإراديَّة الحرّة البالغة التي كان من أشدّ المدافعين عنها. ويقينه هو أنّ الله أعظم من أيّ نصّ دينيّ. وقد تتنوّع النصوص الدِّينيَّة بتنوّع الشهادات الإيمانيَّة التي تنبثق النصوص منها[46]. وسباستيان فرانك (1499-1542) أديبٌ ومؤرّخٌ ومفكّرٌ ألمانيّ اعتنى بمسائل حرّيَّة الضمير وشارك في حركة الإصلاح اللوثريّ من

---

(44) المرجع نفسه، ص228.

(45) المرجع نفسه، ص230.

(46) من الأبحاث التي تناولت فكره وسيرته:

Clarence BAUMANN, *The Spiritual Legacy of Hans Denck. Interpretation and Translation of Key Texts*, Leiden, Brill, 1991.

غير أن يؤيّد لوثر في جميع ما ذهب إليه. ذلك أنّه أفاضَ في امتداح الفرديّة الإنسانيّة الحرّة التي تختبر الإيمان في وصال روحيّ ذاتيّ الدفع والانبثاق يُفضي بالإنسان إلى النضال من أجل الحرّيّة. فالدِّين هو، في جوهره، إعلاءٌ للحرّيّة الإنسانيّة الفرديّة[47]. أمّا كاسبار شفِنكفِلد فون أوسّيغ (1489-1561)، فهو أيضًا لاهوتيٌّ ألمانيٌّ اعتنق مبادئ الإصلاح اللوثريّ، ولكن في غير انقيادٍ كامل لتعاليم لوثر، ولاسيّما في مسائل الحرّيّة الفرديّة والاعتماد على الروح القدس مُلهمًا للسيرة النضاليّة الذاتيّة. واقترب من فكر إنسيّة النهضة الأوروبّيّة على قدر ما كان يناهض العنف والحروب وتسلّط الدولة على ضمائر الناس[48].

وبناءً على الأثر المثاليّ والروافد الإصلاحيّة البروتستانتيّة والإصلاحيّة الإنسيّة، نمت فلسفة الدِّين الألمانيّة وتطوّرت بتطوّر المذاهب الفلسفيّة الألمانيّة الحديثة. والمعلوم أنّ الدِّين والفلسفة اقترنا اقترانًا وثيقًا في سياق الفلسفة الألمانيّة[49]. ويضيق المجال هنا للتبسّط في دقائق العمارات الفلسفيّة التي استدخلت الدِّين موضوعًا لتفكّرها. فالفلاسفة الألمان الحديثون والمعاصرون خصّصوا جميعهم موضعًا سنيًّا للدين في بناء مذاهبهم الفلسفيّة، ابتداءً من ليبنيتز وكانط، ومرورًا بياكوبي وهِردِر وفيخته وشيلّنغ وهيغل، وانتهاءً بشوبنهاور ونيتشه وفيورباخ وشلايرماخر وهارتمان وهابرماس. ولأنّ سياق البحث يقتصر على الالتفات إلى الاتّجاهات الكبرى في فلسفة الدِّين الألمانيّة في الأزمنة المعاصرة، يمكننا أن نتخيّر بعض الأسماء الألمانيّة المعاصرة التي لمعت وتألّقت في تفقّه المضامين التي يحتويها هذا الحقل المعرفيّ الخصب والمربك.

(47) يمكن الاطّلاع على الدراسة التي تناولت سيرته وأعماله ومباني فكره:

Jean-Claude COLBUS, *La chronique de Sebastien Franck 1499-1542. Vision de l'histoire et image de l'homme*, Bern-Berlin-Bruxelles, P. Lang, 2005.

(48) من الدراسات التي تناولت إنسيّة شفِنكفِلد:

R. Emmet MCLAUGHIN, *Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical: His Life to 1540*, New Haven, Yale University Press, 1986; Douglas H. Schantz, *Crautwald and Erasmus. A Study in Humanism and Radical Reform in Sixteenth Century Silesia*, Baden-Baden, Valentin Koerner, 1992.

(49) انظر:

Philippe BÜTTGEN, «Religion et philosophie en Allemagne. Le droit de la confession», *études germaniques*, 2015 (4), n̊ 280, p.659-670.

ويمكن المرء أن يستجلي ثلاثةً من الاتّجاهات الفلسفيّة الألمانيّة المعاصرة في تناول الدِّين. فالاتّجاه الأوّل يميل إلى التّوفيق بين الفلسفة الأرسطيّة والإيمان المسيحيّ، أو حتّى بين الفلسفة النقديّة الكانطيّة والإيمان المسيحيّ. وسأتخيّر بعض الأسماء للدلالة على مثل هذا الاتّجاه. من هذه الأسماء إريك برشيفارا (1889-1972)، وهو راهبٌ يسوعيٌّ وفيلسوفٌ كاثوليكيٌّ تناول في أبحاثه مسألة التأصيل للحقيقة الدِّينيَّة. وفي الحقل الدِّينيّ، تأثّر برشيفارا تأثّرًا بيّنًا بفكر القدّيس أُوغسطين (354-430) والقدّيس توما الأكوينيّ (1225-1274) والكاردينال البريطانيّ جون هنري نيومان (1801-1890). أمّا في الحقل الفلسفيّ، فكان تأثّره واضحًا بفينومينولوجيا إدموند هوسّرل (1859-1938)، وفينومينولوجيا ماكس شيلر (1874-1928). وقد قامت عمارتُه الفلسفيّة كلّها على مقولة القياس الأرسطيّ الذي استعان به للربط بين الحقيقة الإلهيّة والحقيقة الإنسانيّة. فالقياس (analogia)، إذا ما اعتمده المرء في إدراك التشابه التناسبيّ بين الألوهة والكينونة، يحفظ الألوهة في مقامها السنيّ ويحفظ الكينونة في موضعها التاريخيّ. ولكنّه يربط بينهما ربط التناسب في البنى والعلائق والاقتران. وفي حين أنّ أرسطو استخدم القياس ليتجاوز في الكينونة معضلة التوفيق بين الوحدة والكثرة، استخدم إريك برشيفارا القياس في الكينونة (analogia entis) ليجعل العقل البشريّ قابلًا لتصوّر الألوهة في الأفق الأقصى للوجود الإنسانيّ[50]. فالصفات التي تُقال في الكينونة يمكن أن تُقال، على وجه القياس، في الألوهة، وإن تجاوزت الألوهة كلّ مقولات الوصف البشريّ.

ومن هذه الأسماء أيضًا ريخارد شِفلِر، وهو فيلسوفٌ كاثوليكيٌّ نشأ في جنوب ألمانيا في مدينة مونخن (1926)، ودرّس فلسفة الدِّين في جامعة بوخوم الألمانيّة، ثمّ في المعهد العالي للفلسفة في مونخن. واعتنى بالتوفيق بين نقديّة كانط والبنى الأساسيّة في الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ. وكان قد أعدّ أطروحة الدكتوراه في الفلسفة في إيمانيّة كارل ياسبرز، وقد أشرف عليها تلميذُ مارتن هايدغر ورودولف بولتمان الفيلسوفُ الألمانيُّ الكانطيُّ المذهب غيرهارد كروغر

(50) من أهمّ كتابات إريك برشيفارا:
Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, Paris, PUF, 1990; *Id.*, *Augustin. Passions et destins de l'Occident*, Paris, Cerf, 1987; *Id.*, *Leçons sur Dieu*, Paris, Cerf, 2011.

(1902-1972). وسعى إلى توطيد دعائم الإيمان المسيحيّ بالاستناد إلى الأفق التجاوزيّ الذي بسطته نقديَّةُ كانط حين أثبتت أنّ الإيمان ضرورةٌ من ضرورات العقل العمليّ، وإن أقصاه العقلُ النظريّ من بديهيّاته النظريّة. وتبصّر في مسألة الزمان التاريخيّ، وفي ما يحمله للاختبار الإنسانيّ الوجوديّ من إطلالات تتجاوز مجرّد الانتساب السطحيّ العابر[51]. وصرف جهدًا كبيرًا في استجلاء بنية الوعي النقديَّة وما تنطوي عليه من اقتضاءات أو مستلزمات تدفع الإنسان إلى مراعاة أصول الاختبار الإيمانيّ الفريد[52].

ومنها أيضًا هرمان كوهين (1842-1918)، وهو فيلسوفٌ ألمانيٌّ يهوديُّ الأصول كانطيُّ المذهب، أسّس الكانطيَّة الجديدة في جامعة ماربورغ، معارضًا الكانطيَّة الجديدة التي نشأت في جامعة هايدلبرغ تحت إمرة فيلهلم فيندِلباند (1848-1915). وقد انتقد نقديَّة كانط وسعى إلى تجاوزها في الحقول المعرفيَّة الثلاثة (العقل النظريّ والعقل العمليّ وملكة الحكم). واعتنى على وجه الخصوص بفلسفة الدِّين اليهوديَّة، فأنشأ يتحرّى أصول التناول العقليّ للاختبار الدِّينيّ في التراث الفكريّ اليهوديّ[53]. وبلغ به المطاف تفضيل الحسّ الأخلاقيّ المنشئ للتعاطف الإنسانيّ، وإيثار الانفتاح على إله الرفق والحنان، بدلًا من الانخراط في مسالك التمييز بين قبليّات ماورائيَّة وظيفيَّة مجرّدة تُخضع الكائن الإنسانيّ لتركيبة صوريَّة من الإدراك والفهم. لذلك أصَرّ كوهين على الإتيان بفلسفة روحيَّة في الدِّين تعاين في الله ينبوعًا للخلاص والسعادة، لا ضامنًا للتماسك المعرفيّ وكافلًا للاستقامة الأخلاقيَّة الغائيَّة[54].

---

(51) انظر بحثه في بنية الزمان التاريخيّ:
Richard SCHAEFFLER, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1963.

(52) انظر بحثه في بنية الوعي النقديّة:
Richard SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg im Breisgau, Abler, 1973.

(53) انظر بحثه عن مقام العقل في الفكر الدِّينيّ اليهوديّ:
Hermann COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Hildesheim, Olms Weidmann, 2000.

(54) انظر النقد الذي صاغه كوهين في شأن الأنظومة الأخلاقيَّة والدِّينيَّة التي بناها كانط:
= Hermann COHEN, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf*

والاتّجاه الثاني يتناول مكتسبات الفينومينولوجيا الألمانيّة، ويستثمرها في استجلاء مفاهيم الإيمان والتديّن. ومن الأسماء المشهورة في هذا الميدان برنهارد فِلتِه (1906-1983)، وهو فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ كاثوليكيٌّ درّس فلسفة الدّين الكاثوليكيّة في جامعة فرايبورغ الألمانيّة، وكان متأثّرًا بفلسفة توما الأكوينيّ، وبما أنجزته الفلسفة الوجوديّة الألمانيّة في كتابات كارل ياسبرز، وما حقّقه هايدغر في فكره الأنطولوجيّ المثير للجدل والخِصب النقاشيّ. ويبدو أنّ فِلتِه كانت تربطه علاقةٌ وطيدةٌ بهايدغر، هو الذي كان ينتمي إلى البلدة الألمانيّة عينها (مِسكيرش)، ويحرص الحرص كلّه على مصاحبة هايدغر في تطوّر أعماله وفكره. ويؤثَر عنه أنّه دخل على هايدغر قبل بضعه أشهر من وفاته، فتحادثا طويلًا في مسائل الفكر والحياة والممات والمحدوديّة الكيانيّة التاريخيّة. وقد نُقل عنهما أنّ هايدغر طلب منه أن يحظى برتبة دفن مسيحيّة، ولكن من غير أن تتّصف بصفة الانتماء الكاثوليكيّ[55]. وأراد فِلتِه أن يربط فكرَي هايدغر الفينومينولوجيّ وياسبرز الوجوديّ بالميتافيزيقا الكلاسيكيّة التي تجلّت في أعمال توما الأكوينيّ. وكان يروم أن يقرن المقولات الوجوديّة الأساسيّة التي عثر عليها في أنطولوجيا هايدغر وإيمانيّة ياسبرز بالبناءات النظريّة التي نهضت عليها عمارة الأكوينيّ الأرسطيّة. ويقينه هو أنّ فلسفة الدّين المسيحيّة ينبغي لها أن تنحاز إلى تاريخيّة الوجود الإنسانيّ المتجلّي في الدازين الذي ما برح يختبر الكينونة في عبوريّتها المطّردة وترحالها المتكرّر[56].

= *Recht, Religion und Geschichte*, mit einer Einleitung von Peter Müller und Peter A. Schmid, Hildesheim, Olms Weidmann, 2011.

(55) انظر مصدر هذه المعلومات في الكتاب الذي نشر تكريمًا لهايدغر:

Bernhard WELTE, «Suchen und Finden», in *Gedenkschrift der Stadt Meßkirch an ihren Sohn und Ehrenbürger Professor Martin Heidegger*, Meßkirch, 1976, S. 6.

(56) نشرت دار هِردر المجموعة الكاملة لأعمال الفيلسوف برنهارد فِلتِه وصنّفتها في خمس فئات (الأسئلة الأساسيّة للكائن الإنسانيّ، والفكر في ملاقاة المفكّرين، وكتاباتٌ في فلسفة الدّين، وكتاباتٌ لاهوتيّة، وكتاباتٌ في الروحانية ومواعظُ شتّى). وفي فئة الأعمال التي تُعنى بفلسفة الدّين:

Bernhard WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008; *Id.*, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg, Herder, 1982; *Id.*, *Zur Frage nach Gott*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008.

ولا بدّ أيضًا من ذكر أورليخ مان (1915-1989)، وهو لاهونيٌّ وفيلسوفٌ ألمانيٌّ بروتستانتيٌّ اعتنى بتأصيل حقل فلسفة الدِّين واستجلاء عناصر الخصوصيَّة التي تطبعه وتجعله في موضع الانفراد والتمايز من علم اللاهوت المسيحيّ. ومع ذلك، اجتهد اجتهادًا مبتكرًا في الربط بين حقول معرفيَّة شتّى تُعنى بمسائل الله والإيمان والنفس والمصير، منها فلسفة الدِّين وعلم اللاهوت وعلوم الأديان المقارنة وفينومينوجيا الأديان وعلم نفس الأعماق[57]. وأنشأ بين هذه الحقول جدليَّةً خصبةً من التواطؤ الإيجابيّ على استكناه معاني الانفتاح الكيانيّ على مشارف المقدّس الإلهيّ. فكتب في موضوعاتٍ شتّى شاء أن ينشئ بها شبكةً من التفاعل الإيجابيّ البنّاء بين المعارف الفلسفيَّة الدِّينيَّة المتزاحمة. فبحث في تاريخ علم اللاهوت المسيحيّ، وتناول منهجيّات التفكير والتحليل في ميادين فلسفة الدِّين وعلم الأديان المقارنة وعلم نفس الأديان، وترصّد مواضع التجديد في علم نفس الأعماق عند كارل غوستاف يونغ (1875-1961)، وعَرَّجَ على مسائل الأخلاق والفلسفة السياسيَّة. وفي هذا كلّه سعى إلى بناء عمارة فلسفيَّة تبني للدين مقامًا يليق بمنزلته وبتطلّعاته وبطبيعة اختباراته. ويقينه الوحيد أنّ معارضة الأنظومات الدِّينيَّة والأنظومات الفلسفيَّة والأنظومات الثقافيَّة بعضها ببعض يمكّن المرء من النظر النبيه في المؤتلفات والمتباينات، ويهيّئ له إدراكًا أفضل للخصوصيّات والتمايزات الناشطة بين التصوّرات الدِّينيَّة الكونيَّة[58].

أمّا الاتّجاه الثالث، فيميل إمّا إلى تنزيه الله عن مقولات الفلسفة الأرسطيَّة والكانطيَّة والهيغليَّة، وإمّا إلى تنزيه الفلسفة عن مقولات التديّن اللاهوتيَّة. وفي مسألة التنزيه الأولى يبرز اسم بول تيليش، وهو فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ بروتستانتيّ ألمانيٌّ (1886-1965) هاجر إلى الولايات المتّحدة الأميركيَّة، وعلّم في

---

(57) انظر بحثه في هذا الربط:

Ulrich MANN, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

(58) راجع البحث الذي نشرته جامعة أوترخت الهولنديَّة وتناولت فيه منهجيَّة أورليخ مان في مقاربة الأديان:

Georg SCHMID (ed.), *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague, Paris, New York, De Gruyter, 1979 («On Ulrich Mann's Synoptic Method» p.165-182).

جامعاتها، ونشر أبحاثه في أوساطها الأكاديميّة العلميّة. وكان قد نشأ في ألمانيا، وفيها درّس فلسفة الدّين وعلم أصول اللاهوت في جامعات ماربورغ ولايبتسيغ وفرانكفورت قبل أن يهجر الاستبداد النازيّ ليقيم في الولايات المتّحدة الأميركيّة، ويدرّس في جامعة هارفرد، ثمّ في جامعة شيكاغو. وقد قيل فيه عند مماته إنّ منزلته من اللاهوت الأميركيّ كمنزلة الفيلسوف ألفرد نورث وايتهد (1861-1947) من الفلسفة الأنغلو-الأميركيّة[59]. وقد رفض تيليش كلّ فلسفة في الدّين تضع الله في مرتبة الكائن الأسمى، على غرار ما أتت به الفلسفاتُ الوسيطيّة المتأثّرة بالتراث الأرسطيّ. فإذا كان الله هو الكائن الأسمى، فإنّه في نظر تيليش يظلّ كائنًا من الكائنات (Seiende)، وإن سمت مرتبتُه وغدا أرفع الكائنات. وعليه، فإنّ تيليش يؤثر الاستناد إلى التراث الفلسفيّ المسيحيّ اليونانيّ القديم، ويطمئنّ إلى تصوّر أوريجينُس (185-253) الذي يضع الله في مرتبة الغيريّة المطلقة (Das ganz Andere). فالله ليس في حدّ ذاته موضوعًا للتفكّر الفلسفيّ لأنّ الفكر لا يلبث أن يصنع منه غرضًا من الأغراض الذهنيّة[60]. لذلك تتّسم مقاربة تيليش الفلسفيّة بسمات أنسنة الله حتّى يظلّ قريبًا من المعطوبيّة، ولكن من غير أن يفقد قدرته على إنهاض الإنسان من محدوديّته. فالإنسان يعوزه أن يجرؤ على اقتبال الوجود بما يحمله من خيبات الشكّ والاضطراب والضياع. والجرأة على الوجود والحياة[61] هي وَحدَها تساعد الإنسان على اقتبال نعمة الإنهاض الكيانيّ.

وفي مسألة التنزيه الثانية، ينبري كارل لوفيت (1897-1973)، وهو فيلسوفٌ ألمانيّ من أصول يهوديّة، يستثمر معرفته العميقة لفكر نيتشه وإحاطته

---

(59) هي العبارة التي كتبتها في جريدة التايمز الأستاذةُ اللاهوتيّةُ الأميركيّةُ البروتستانتيّةُ (الكنيسة المتوديّة) جورجيا هاركنِس المناضلة في سبيل رفعة المرأة ورقيّها:

Georgia Elma HARKNESS, «Dr. Paul Tillich. Outstanding Protestant Theologian», *The Times*, 25 october 1965.

(60) انظر:

Paul TILLICH, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

(61) انظر كتابه المشهور في صدد هذه الجرأة الكيانيّة:

Paul TILLICH, *The Courage to be*, New Haven & London, Yale Nota Bene, Yale University Press, 2000.

الدقيقة بفلسفة التاريخ وفلسفة الخلاص في الأنظومات الفلسفيَّة والدِّينيَّة من أجل أن يقيم الحدود بين التفكّر الفلسفيّ المحض والتحسّس الإيمانيّ الذاتيّ الحرّ. فانتقد الفكر الميتافيزيقيّ الذي انعقدت عليه أغلبُ الأعمال الفلسفيَّة في الأزمنة المعاصرة في بحث مستفيض جعل له عنوانًا مثيرًا للجدل : الله والإنسان والعالم في الميتافيزيقا من ديكارت إلى نيتشه[62]. وكان ينظر إلى فلسفة هيغل نظرةً نقديَّة، فيعاين في فلسفة الروح محاولةً لإنقاذ المسيحيَّة بصفتها أنظومةً فكريَّة شاملة متكاملة تتأوّل الوجودَ بحسب مقولاتها الخلاصيَّة الخاصّة. فإذ بهيغل يغدو "الفيلسوف المسيحيّ الأخير قبل القطيعة بين الفلسفة والمسيحيَّة"[63]. وقد تطوّر فكر كارل لوفيت على تعاقب السنوات، فانتقل من طور تعزيز الجدليَّة الناشطة بين الأنا والآخر إلى طور انتقاد التصوّر المسيحيّ الشامل للكون، ذاهبًا إلى أنّ مقولة الغيريَّة وانتصابها في مقام إنشاء الذات إنّما هي مقولةٌ موروثةٌ من الفكر المسيحيّ الذي ينبغي تفكيكه بصفته تصوُّرًا ميتافيزيقيًّا باطلًا للكون وللوجود. وعليه، طفق يستنطق فلسفات التاريخ التي انبنت على قاعدة البحث عن المعنى الخلاصيّ للإنسان. فخلص إلى أنّ هذه الفلسفات كلّها خاضعةٌ للفلسفة الدِّينيَّة المسيحيَّة التي تعتمد مبدأ المعنى الخلاصيّ محرِّكًا أساسيًّا للتاريخ برمّته. فيجب، والحال هذه، أن تخضع فكرة المعنى الهادي خضوعًا كاملًا لنقد جذريّ يكشف ثغراتها ونقوصها وبطلانها[64].

2.5. فلسفة الدِّين المعاصرة في البيئة الثقافيَّة الإنكليزيَّة-الأميركيَّة.

يغلب على فلسفة الدِّين في البيئة الثقافيَّة الأنغلوساكسونيَّة تدافعٌ ناشطٌ بين تيّارات فكريَّة ثلاثة. فالتيّار الأوّل تيّارٌ تجريبيٌّ براغماتيٌّ ينظر في التعدّديَّة الدِّينيَّة

(62) انظر :

Karl LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gttingen, 1967.

(63) انظر :

Karl LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, trad. fr. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969, p.70.

(64) انظر بحثه في المفترضات اللاهوتيَّة المكتومة لفلسفة التاريخ :

Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2004.

ويترصّد أصولها ومسوّغاتها ومنافعها وآثارها في ترسيخ المودّة الكونيّة بين الناس. ومن الذين انتهجوا هذا السبيل جورج ماكلين (1929-2016)، وهو فيلسوفٌ أميركيٌّ درّس في جامعة أميركا الكاثوليكيّة (واشنطن)، واضطلع بإدارة مركز دراسات الثقافة والقيَم. أصل أسرته ناشبٌ في التراث الإيرلنديّ الإسكُتلنديّ الكاثوليكيّ. سيم كاهنًا في الكنيسة الكاثوليكيّة من بعد أن درس في روما اللاهوت والفلسفة، وما لبث أن أعدّ أطروحة الدكتوراه في فلسفة بول تيليش في الجامعة الكاثوليكيّة (واشنطن)، وأنهاها في عام 1958. وقد اعتنى ماكلين بمسائل التعدّديّة الكونيّة ومسائل الحوار بين الحضارات، وأنشأ ضمّةً من الدراسات الرصينة في هذا الحقل. وعالج مسائل القيم الروحيّة والمُثل الإنسانيّة العليا وارتباطها بالاختبارات الإيمانيّة في الأنظومات الدِّينيّة الكبرى. وكان له اعتناءٌ خاصّ بالتراث الإسلاميّ وبالتلاقي المسيحيّ الإسلاميّ[65]. وفي عام 1983 أسّس مجلس البحث في القيم والفلسفة، تعزيزًا لأعمال جمعيّتين ثقافيّتين عالميّتين، هما الجمعيّة العالميّة للميتافيزيقا والاتّحاد العالميّ للجمعيّات الفلسفيّة الكاثوليكيّة[66]. وسَخَّرَ نفسه للذود عن مبدإ التنوّع الشرعيّ في الاختبارات الإيمانيّة وفي بناء الأنظومات اللاهوتيّة في جميع التراثات الدِّينيّة والروحيّة. وبفطنة رفيعة الإحساس عكفَ على استقطاب جميع الأعمال الفلسفيّة التي تتناول ظاهرة التنوّع الدِّينيّ، فنشر في مجلس البحث نحوَ ثلاثمئةِ كتاب في فلسفة الدِّين وضعها فلاسفةٌ أتَوا إليه من جميع أنحاء البيئات الجامعيّة العالميّة. فغدت مكتبةُ

(65) من مؤلّفاته:

George F. MCLEAN, *Research on Culture and Values. Intersections of Universities, Churches and Nations*, Boston, The University Press of America, 1988; *Id., Ways to God Personal and Social at the Turn of the Millennia. The Iqbal Lectures*, Lahore, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1999; *Id., Religion and the Cooperation between Civilizations. Islamic and Christian Culture in a Global Horizon*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2000; *Id., Tradition, Harmony and Transcendence*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 1994.

(66) أسماء هذه الجمعيّات ورموزها باللغة الإنكليزيّة تأتي على النحو الآتي:

The Council for Research in Values and Philosophy (RVP); The International Society for Metaphysics (ISM); The World Union of Catholic Philosophical Societies (WUPCS).

مجلس البحث تختزن ضمّةً فريدةً من الأبحاث الفلسفيّة الدِّينيّة التي تدفع فلسفةَ الدِّين إلى استطلاع آفاق بحثيّة جديدة في تأصيل التعدّديّة الدِّينيّة الكونيّة.

ومن هؤلاء الفلاسفة التعدّديّين أيضًا الفيلسوف البريطانيّ جون هيك، فيلسوف برمنغهام ومنظّرُ لاهوت التعدّديّة الدِّينيّة. ويرى هيك أنّ فلسفة الدِّين ينبغي لها أن تستقلّ استقلالًا بيّنًا عن الأنظومة الدِّينيّة. وهذه الفلسفة وَحدَها تستطيع أن تميّز الحقيقة الإلهيّة المطلقة (الحقّ الأسمى) من تعابير الفهم البشريّ التي يصوغها أهلُ الأديان في تصوّراتهم اللاهوتيّة. فالحقّ في ذاته هو غير الحقّ كما يتصوّره الناسُ المؤمنون. ولكلّ حضارة بشريّة فهمها الخاصّ لله وتصوّرها المميّز للحقّ الأسمى. وما تنوّع الأديان سوى دليلٍ على تنوّع الاختبارات الدِّينيّة وتنوّع المدارك الإيمانيّة وتنوّع التعابير اللاهوتيّة. وبسبب الثورة الكوبرنيكيّة التي يدعو إليها في الخطاب الدِّينيّ، "يمكننا أن ننظر إلى الأديان نظرتنا إلى استجابات بشريّة مختلفة للحقّ الإلهيّ، تعتلن فيها تصوّراتٌ شتّى صاغها الناسُ في أوضاع تاريخيّة وثقافيّة متباينة"[67]. واللغة الدِّينيّة هي التعبير عن الخصائص الاختباريّة الإيمانيّة التي تنفرد بها كلّ جماعة دينيّة على حدة حين تعمد إلى تصوّر هويّة الحقّ الإلهيّ بما يناسب قابليّاتها لإدراك طبيعة النداء الذي تفترضه منبثقًا من الذات الإلهيّة. ففي المسيحيّة التي نشأ فيها جون هيك، ينبغي للخطاب اللاهوتيّ أن يعتصم بحقيقة المسيح، ولكن من غير أن ينصّب هذه الحقيقة مطلقًا يحبس به الله عينه: "نروم أن نقول في يسوع إنّه الله كلّيًا (totus Deus)، بمعنى أنّ محبّته (agapè) هي حقًّا محبّة الله الناشطة في المسكونة، ولكنّه ليس هو الكلّيّة الإلهيّة أو كلّيّة الله (totum Dei)، بمعنى أنّ المحبّة الإلهيّة قد أفصحت عن نفسها واعتلنت في كلّ عمل من أعماله أو في بعض أعماله وحسب"[68]. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ جون هيك يحرّر الله أو المطلق من استقطابات الإنسان، ويعاينه في أفق التجاوز المستمرّ لكلّ ضروب الاختبار الإنسانيّ. لذلك يحرص في كتاباته الأخيرة على إعتاق الإنسان عينه من الانغلاق والتمحور على

(67) جاء هذا النصّ بالإنكليزيّة في كتابه الذي أنشأه في تدبّر عوالم الإيمان المتباينة:
John HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of religion*, London, McMillan Press, 1973, p.131.

(68) المرجع نفسه، ص148.

نفسه، فيشرع له آفاق الخروج إلى الآخرين وإلى الغيريّات حتّى إنّ صميم التوق الكيانيّ الذي يستوطن الاختبار الإيمانيّ يغدو الفوز بخلاص هو في جوهره تحرّرٌ وانفتاحٌ: "من الواضح أنّ الخلاص، وقد حُمل على معنى التغيير الحقيقيّ في الكائنات البشريّة، يُخرجهم من التمحور الطبيعيّ حول الذات إلى استعادة التمركز في الإلهيّ، وفي الأقصى، وفي الحقّ، إنّما هو مسرى طويلٌ، وإن انطوى في بعض الأحيان على مُدَدٍ من الارتقاء العظيم. وإنّ هذا المسرى لم تختبره المسيحيّةُ وحسب، ولكن اختبرته أيضًا، على قدر ما نعرفه، بمقاديرَ تتشابه شيئًا ما، التقاليدُ الأخرى الكبرى"[69]. يتبيّن من هذا كلّه أنّ هيك يتصوّر لفلسفة الدّين وظيفةً تجعلها تتدبّر التعابير الدِّينيَّة في ما تحمله من دلالات على تنوّع التناول للألوهة، وتنظر في اقتران التجربة الداخليَّة للذات الإنسانيَّة بالطاقات التأويليَّة التي يختزنها الوعي الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. فالاختبار الإيمانيّ متنوّعٌ بتنوّع المسرى التأويليّ الذي يتناول صميم العلاقة التي تربط الذات الإنسانيَّة بما تفترضه من قوام متسامٍ للألوهة. فإذا بالأنظومات الدِّينيَّة الكونيَّة تتباين تباينًا شرعيًّا في إدراك الحقيقة الإلهيَّة، وفي بناء العمارة الاعتقاديَّة اللاهوتيَّة التي بها تنشئ لها استجابةً خاصّة لما تتصوّره في الذات الإلهيَّة من استدعاء واستنهاض.

والتيّار الثاني تيّارٌ علميٌّ وضعانيٌّ ينظر في صحّة الدِّين ووجود الله وهندسة الكون الأصليَّة. ومن الذين يجرون في هذا التيّار ريتشارد سوينبرن (1934)، وهو فيلسوفٌ بريطانيٌّ درّس فلسفة الدِّين وفلسفة العلوم في جامعة أوكسفورد، وانتسب عضوًا في الأكاديميَّة البريطانيَّة. انتقل إلى الإيمان الأرثوذكسيّ من بعد أن نشأ في الكنيسة الأنكليكانيَّة. اشتهر بإنتاج غزير في حقل فلسفة الدِّين وفلسفة العلوم. ودافع دفاعًا حارًّا عن وجود الله، وأثبت إمكان البرهنة العلميَّة والفلسفيَّة على هذا الوجود. وتأثّر بفلسفة توما الأكوينيّ وبطريقته في إثبات وجود الله. ويميّز سوينبرن تمييزًا فريدًا بين التناول المنطقيّ لمسألة وجود الله والتناول

(69) استلّ هذا النصّ من البحث الذي أنشأه هيك في تدبّر أصول التعدّديّة الدِّينيَّة والحوار بين الأديان:

John HICK, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, Hymns Ancient and Modern Ltd, 2009, p.17-18.

الميتافيزيقيّ، فيذهب إلى أنّ وجود الله ليس ضروريًا بحسب أصول التفكير المنطقيّ، ولكنّه ضروريٌ بحسب مقتضيات التفكير الميتافيزيقيّ. وتناول جميع هذه المسائل في ثلاثيّته المشهورة (تماسك المذهب التأليهيّ، ووجود الله، والإيمان والعقل)[70]، وتبسّط في الاستدلال على ضرورة القول بإله شخصيّ يكشف للإنسان تدبيره المحبّ ويوحي له بمشيئته وبملكوته. وعكفَ في أبحاث أخرى على النظر في خصوصيّة الإيمان المسيحيّ وعلى استجلاء أسباب التلازم البنيويّ بين المسعى الإنسانيّ الوجوديّ الأرحب والتصوّر المسيحيّ للكون وللكينونة وللإنسان وللوجود وللتاريخ[71].

أمّا التيّار الفلسفيّ الثالث فهو تحليليٌّ لغويٌّ ينظر في التعبير الدّينيّ واللغة الدّينيّة، ويتحرّى مواءمة الاصطلاحات والمقولات والمفاهيم المستخدمة في نطاق الاختبار الإيمانيّ. ومن الذين اعتنوا بمثل هذا الاستقصاء مايكل كانون ريا، أستاذ فلسفة الدّين في جامعة نوتردام (إنديانا، الولايات المتّحدة)، والعارف الفطن بقضايا الفلسفة التحليليّة يستخدم مكتسباتها المعرفيّة في سبيل تبيان أوجه الإصابة في بناء العمارة الفلسفيّة الدّينيّة. إذ ناقش ريا أصحاب المذهب الطبيعيّ المادّيّ في ادّعاءات العلميّة والموضوعيّة والأمانة للواقع. فاتّضح له أنّ هذا المذهب، شأنُهُ شأنُ المذاهب الفلسفيّة واللاهوتيّة، يستند إلى اعتقاد أصليّ هو أشبه بالإيمان العلميّ العَلمانيّ الذي لا يستند إلّا إلى تصوّر معيّن للواقع كما يأتي إلى الناظر في مقولات المذهب عينه. وعالج أيضًا مسألة الفلسفة التحليليّة وأثرها في صياغة لاهوت مسيحيّ يجرّد الكلمات من حمولاتها التي تثقل على الذات الإلهيّة، وتضع الإنسان في شبه تملّك للحقائق الإيمانيّة القصوى. ولذلك يستعرض التصوّر الدّينيّ الذي ينزّه الله عن مقولات الخطاب الإنسانيّ، فيُبرز فوائد التنزيه في صون الذات

---

(70) انظر:

Richard SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press, Revised Edition, 1993; *Id.*, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, Second Edition, 2004; *Id.*, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, Second Edition, 2005.

(71) انظر:

Richard SWINBURNE, *The Christian God*, Oxford, Clarendon Press, 1994, *Id.*, *Was Jesus God?*, Oxford, Clarendon Press, 2008; *Id.*, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

الإلهيَّة ومحاذير التنزيه في لجم الطاقات الإفصاحيَّة في الاختبار الإيمانيّ : «إنّ اللاهوت التحليليّ التنزيهيّ هو، على وجه الضرورة، شديد الاقتضاب. أمّا سبب ذلك فهو بسيط : فإذا كان الله يسمو فعلًا على المقولات البشريَّة، فإنّ محتوى القضايا الذي ينطوي عليه خطابُنا الوضعيّ في شأن الله سيكون إذًا، بتعبير حرفيّ دقيق، محتوى خطأ»[72]. وعليه، ينبذ بعض فلاسفة الدِّين وأغلب اللاهوتيّين المسيحيّين أصول الفلسفة التحليليَّة التي تتناول الظاهرة الدِّينيَّة وفاقًا لمقتضيات التفكيك اللغويّ الصارم. والحال أنّ اعتماد هذه الأصول هو الذي ينجّي الدِّين والخطاب الدِّينيّ من الانزلاق في منحدرات الشطط والتطرّف.

3.5. فلسفة الدِّين المعاصرة في البيئة الثقافيَّة الفرنسيَّة.

حين يبحث المرء في قرائن فلسفة الدِّين الفرنسيَّة وسياقاتها وموضوعاتها[73]، يتبيّن له أنّها تجري في مجاري التفكّر الفلسفيّ السائد في الثقافة الفرنسيَّة المعاصرة. وبمعزل عن التنوّع الشديد الذي يصيب هذه الفلسفة، يمكن استجلاء أربعة من التوجّهات الأساسيَّة. فالتوجّه الأوّل ينحو منحى الفينومينولوجيا، ويجتهد في استخراج الجوهر الكامن وراء الاختبار الإيمانيّ. وفي هذا السياق يمكن الوقوف عند الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر هنري دوميري (1920-2012) الذي اعتنى بمسائل فلسفة الدِّين وبالمنهجيّات الفينومينولوجيَّة التي تُعِدّ السبيل إلى إدراك المقاصد القصوى في المسعى الدِّينيّ. وقد جذبته فلسفة موريس بلونديل (1861-1949)، الفيلسوف الفرنسيّ الذي أنشأ فلسفةً في العمل تستلهم مبادئ الفلسفة البراغماتيَّة البريطانيَّة الأميركيَّة، وتضمّها إلى أنظومة الفكر المسيحيّ. فكان من أبرز عارفيه وشرّاحه. وأعدّ أطروحة الدكتوراه في فلسفة الدِّين متقصّيًا المعاني التي تختزنها الأنظومة الفكريَّة

(72) ورد هذا النصّ في المقدّمة التي وضعها مايكل ريا للكتاب الذي نشره بمعيَّة أوليفر كريسب :
Michael C. REA & Oliver D. CRISP, *Analytic Theology. New Essays in The Philosophy of Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p.20.

(73) انظر :
Vincent DELECROIX, «Introduction. Philosophie et religion», *Archives de sciences sociales des religions*, 169, 2015, p.13-19.

المسيحيّة[74]. ودرّس الفلسفة في جامعة كان (النورماندي) وفي جامعة باريس العاشرة، وأدار معهد الفلسفة العالميّ في باريس. وبناءً على الإسهام الفينومينولوجيّ واستلهامًا لميتافيزيقا أفلوطين الانبثاقيّة، يميّز هنري دوميري الأنظومة الدِّينيَّة من فعل الإيمان عينه. فيعقد لفلسفة الدِّين اقتضاءً نقديًا يتحرّى به مضمون المعاني المعرفيّة التي تصوغها الأنظومة الدِّينيَّة متجاوزةً مجرّد الفعل الإيمانيّ الذاتيّ. وعليه، فإنّ فلسفة الدِّين ينبغي لها أن تُعرض عن مواقف التسليم التي يقفها اللاهوتيّ من مقتضيات الانتماء الدِّينيّ حتّى يتسنّى لها أن تنظر نظرًا موضوعيًّا في الصياغات المعرفيّة التي تُنشئها الأنظومةُ الفكريَّة المسيحيَّة. غير أنّ مثل هذا النظر الموضوعيّ لا يستقيم إلّا إذا انتهج السبيل الفينومينولوجيّ في تحليل الظاهرة الدِّينيَّة وتأويل عناصرها الأساسيَّة وتفكيك بناها الدلاليَّة ومركّباتها المعنويَّة. ويعتمد دُمِري هذا السبيل ليدافع به عن أصالة الاختبار الإيمانيّ المسيحيّ، وإن كان مقصده الأصليّ أن يوكل إلى فلسفة الدِّين النظرَ إمّا في شروط تماسك الاختبار الإيمانيّ، وإمّا في أسباب تخلخله واضطرابه. وغاية المسعى كلّه أن يتجلّى الإله المتجاوز للجواهر وللذوات ولجميع أصناف الاختبارات. وهو الإله الذي يركن إليه الفكر الأفلوطينيّ المنعقد في كتابات بضعة من آباء الكنيسة المسيحيَّة الأقدمين الذين آثروا سبيل اللاهوت التنزيهيّ، فجرّدوا الذات الإلهيَّة من جميع ضروب الصفات والأحوال. وحين ينزّه الإنسانُ الله عن مقولات اللاهوت والكلام، يتهيّأ له أن ينصرف إلى معاينة اختباراته الروحيَّة الضاربة في أعماق كيانه. وبسبب التسامي الإلهيّ المطلق ينفتح للإنسان سبيلٌ إلى بناء فعله الوجوديّ في مستويات ثلاثة. فالمستوى الأوّل هو المستوى الروحيّ الذي يحتضن ابتكار الأفكار والقيَم. والمستوى الثاني هو المستوى العقلانيّ الذي يرعى صياغة الرموز والمفاهيم والمقولات. أمّا المستوى الثالث، فهو المستوى الحسّيّ الذي تعتلن فيه تنازعات الميول الإراديَّة والتباسات الانحناءات الغريزيَّة.

---

(74) حملت أطروحته الأساسيَّة بالفرنسيَّة عنوانَ (فلسفة الدِّين. بحثٌ في معنى المسيحيَّة)، في حين أنّ أطروحة الأستاذيَّة الثانية تناولت نقد الدِّين:

Henry DUMERY, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme* (t.I : *Catégorie du sujet. Catégorie de grâce ; t.II : Catégorie de foi*), Paris, PUF, 1957 ; *Id.*, *Critique de la religion. Problème de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957.

وفي كتاب المخيّلة والدِّين[75]، يتناول دومِري مسألة امتناع المطلق عن الإدراك البشريّ، واستثارة مثل هذا الامتناع للمخيّلة الدِّينيَّة الخلّاقة التي تتوسّل بالطقوس والشعائر والعبادات والمعتقدات حتّى تبرأ من أسقام هذا الامتناع: "المطلق الذي يهب الكلام حتّى يقاربه المرء هو المطلق عينه الذي يسحب الكلام حتّى يكتشف المرء أنّه غير قابل للتناول وغير قابل للتعيين"[76]. وينطوي هذا التفكير على عناصر شتّى من التأثّر المباشر بفلسفة أفلوطين (204-270) وبالمذهب الإغريقيّ التنزيهيّ. وهو يحمل أيضًا بذار التطوّر والانتقال بفلسفة الدِّين من فضاءات هوسّرل وبلوندِل إلى حقول علم الأديان المقارنة حيث يستهوي دومِري النظرُ في البناءات العقائديَّة والإنشاءات العباديَّة التي تشترك في اجتهاد الاستجابة لنداء المطلق الإلهيّ.

وفي السياق الفينومينولوجيّ عينه يمكن استحضار الفيلسوف واللاهوتيّ الفرنسيّ المعاصر ستانيسلاس برُتون (1912-2005) الذي درّس في معهد باريس الكاثوليكيّ ومعهد ليون الكاثوليكيّ. إذ اجتهد برُتون في تدبّر معاني الإيمان المسيحيّ في قرائن الفكر الفلسفيّ المعاصر. فأخذ يعتني باستجلاء الحدود التي ينضبط في نطاقها الفكرُ الميتافيزيقيّ الساعي إلى إنشاء فلسفة في الدِّين تراعي مسألة التأصيل الأخير للوجود، مستلهمًا في ذلك المذهب الأفلوطينيّ، ومتّكئًا على إسهامات الميتافيزيقيّ الألمانيّ نيكولاي هارتمان (1882-1950). وقد تناول في الفكر الميتافيزيقيّ مقولة العلاقة، وطفق يقلّبها على وجوه شتّى. فإذا بميتافيزيقا العلاقة تتصدّر أطروحة الدكتوراه التي أعدّها في روما[77]. فالعلاقة أو

---

(75) من بعد أن أصابه الحرم الكنسيّ الذي أبرمته السلطات الكاثوليكيَّة في الفاتيكان، جمع الأبحاث التي كان قد أنشأها في مسألة المخيّلة الدِّينيَّة ونشرها في كتاب المخيّلة والدِّين. عناصرُ من اليهوديّة وعناصرُ من المسيحيّة:

Henry DUMERY, *Imagination et religion. èléments de judaïsme, éléments de christianisme*, Paris, Les Belle Lettres, 2006.

(76) المرجع نفسه، ص141.

(77) في أطروحة الدكتوراه التي دافع برُتون عنها في روما في عام 1947 (جامعة أنجليكوم) التمييز بين الكينونة في الذات والكينونة المنطلقة نحو الغيريَّة:

Stanislas BRETON, *L'*esse in *et l'*esse ad *dans la métaphysique de la relation*, Rome, chez l'auteur, 1951, 182 p.

الرابطة تدفع الكائنات إلى الانتقال. والانتقال وضعيّة عابرة تُفضي إلى تعيين القصد من الخروج إلى العالم وإلى الآخرين وإلى الغيريّات التي تكتنف الكينونة. وطلبًا لتدبّر معاني الانتقال في الكينونة، عكف برُتون على استطلاع أبعاد المعنى في الكينونة مستعينًا بالمنهجيّة الفينومينولوجيّة التي أخذت تنوب مناب التناول التومائيّ في فكره الفلسفيّ.

ومع أنّه ولج ميدان التفلسف من باب اللاهوت المسيحيّ، على نحو ما أفصح هو عنه في كتابه الإيمان والعقل المنطقيّ[78]، كان يحرص الحرص كلّه على استقلال الفكر الفلسفيّ في تناول مسائل الإيمان والدّين والله. فإذا به يعيّن للفلسفة مهمّتها الأساسيّة، وهي "إعادةُ تناول العالم، وقد حُدِّد بصفته طبيعةً، ومساءلتُه في إمكان هذه الطبيعة (...)؛ وضمُّ حدود هذه الطبيعة إلى مجموع كلّيّ؛ وفي الارتقاء إلى هذا المجموع الكلّيّ صونُ هذه الحرّيّة التي لا يُشبعها أيُّ تصوّر؛ والتذكيرُ بلامحدوديّة الأبعاد الأخرى التي تكتنف حقل كلّ معرفة، والأمر في ذلك يشبه بعض الشبه لامحدوديّة الصفات الأخرى التي تحدّ معرفتنا أو تحدّ ادّعاءَ هذه المعرفة استنفادَ الإلهيّ؛ ولكن أيضًا (...) من بعد أن نتدبّر زائليّة جميع أشكال تصوّرنا (...)، إعادةُ بناء أنظومةٍ في سياق إنشاء يتوخّى التماسك على قدر الاستطاعة، يمكنها، مهما كان شكلُها، أن تُفصح، على قدر الإمكان، عن هذا المجموع الكلّيّ الذي لا يجوز له أن يسقط في متاهة ما هو غير قابل للقول، وإن اضطرّ الفيلسوف إلى بلوغ هذا المبلغ من استحالة القول، ولكن من غير أن ينتقص من كرامته بصفته مفكّرًا في المجموع الكلّيّ"[79]. واستنادًا إلى مثل هذا التعريف، يمضي برُتون في بناء فلسفةٍ في الدّين تروم أن تجعل الأصل أو المبدأ الإلهيّ سيّد كلّ الفيض المنبثق والمبثوث في تضاعيف الكائنات. ومرتكزُه في هذا المسعى الأفلاطونيّة المحدثة التي تجلّت في كتابات الفيلسوف اليونانيّ بروكلُس (412-485) حيث يتهيّأ له أنّ المبدإ الأصليّ ناشبٌ في هذا

---

(78) ورد كلامه هذا في :

Stanislas BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, Seuil, 1971, p.267.

(79) انظر

Stanislas BRETON, «Le savoir philosophique», *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, mai 1972, p.42.

المجموع الكلّيّ، أي في الكينونة وفي العالم. وهو مبدأ يضاهي العدم في غناه ويطوي كلّيّة الكائنات في مداه ويُغني الجميع في سموّه. ولذلك غدت فلسفة المبدإ الأصليّ هي التي تحمل جميع ضروب الاختبار الإيمانيّ، وتسوّغ بناء العمارات اللاهوتيّة في استجلاء سرّ الأسرار.

هذا في التوجّه الأوّل. أمّا التوجّه الثاني، فيغلب عليه التأثّر بفلسفة التاريخ التي ترصّد علامات انبثاق الاختمار الإيمانيّ المسيحيّ من زمن الإغريق الأوّل إلى الزمن الألمانيّ الحديث. ومن أصحاب هذا التوجّه الراهب الدومينيكانيّ أندريه-جان فِستُجيير الذي اعتنى بالتراث الفلسفيّ الدّينيّ الإغريقيّ، واجتهد في تدبّر صلات القربى العضويّة بينه وبين التراث الدّينيّ المسيحيّ، ولاسيّما في إرهاصاته وبناءاته الأولى. فعرّب أعمال كبار الفلاسفة اليونان الأقدمين، ولاسيّما الفيلسوف الأفلاطونيّ المحدث بروكلُس (412-485)، ونشر الكتابات المنسوبة إلى الشخصيّة الأسطوريّة هِرمِس التريسمِجيستيّ (Hermès Trismégiste)[80] التي استوحت منها المذاهب العرفانيّة الهرمسيّة والخيميائيّة. وكان يسعى من وراء ذلك كلّه إلى استجلاء هيئة الأنظومة اللاهوتيّة المسيحيّة باقترانها الوثيق بالفلسفة الإغريقيّة، ولاسيّما الميتافيزيقيّة منها. لذلك عكفَ منذ أطروحة الدكتوراه على البحث في الرابط الفكريّ بين الارتقاء التصاعديّ الأفلاطونيّ والتأمّل الروحانيّ المسيحيّ[81].

ويقين هذا الراهب الدومينيكانيّ أنّ الأفلاطونيّة من أقربِ المذاهب الفلسفيّة الإغريقيّة من الفكر المسيحيّ، وأنّ فلسفة الدّين الإغريقيّة، ولاسيّما الأفلاطونيّة والأفلاطونيّة المحدثة، تمنحُ الأنظومة الفكريّة المسيحيّة عناصرَ منعتها وتماسكها وأسبابَ صوابها وصحّتها. وزيادةً على هذا، فإنّ أبحاثه في الفلسفة اليونانيّة أظهرت له أنّ الوثنيّات القديمة مهّدت سبيلَ نشوء التوحيد، فانتقل التديّن من

(80) نشر فِستُجيير كتاب هرمس في سلسلة الآداب الجميلة:
Corpus Hermeticum (100-300), trad. A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 4 tomes, 1946-1954.

(81) أعدّ فِستُجيير أطروحة الدكتوراه في هذه القضيّة تحت إشراف ليون روبان:
André-Jean FESTUGÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936; réimpression en 1975 (thèse de doctorat sous la direction de Léon Robin, 1933).

افتراض الألوهة المحتجبة إلى الاعتراف الصريح بالألوهة المعتلنة، وقد تجلّت في شخص السيّد المسيح. أمّا العناصر اللاعقلانيّة التي تنطوي عليها فلسفات الإغريق الميتافيزيقيّة[82]، فإنّها معدّةٌ للامتحان والاستصفاء والتنزّه حتّى تبلغ نضج الإعداد لاقتبال التجلّي الإلهيّ. ذلك أنّ تحسّس المقدّس في الفلسفة اليونانيّة يتيح للعقل الإنسانيّ، بحسب فِستُجيير، أن يخطو خطوةً جريئةً نحو التجاوز المتسامي والألوهة المفارقة المتعالية. ومن مرقًى إلى مرقًى يبلغ العقل الإنسانيّ إنضاج معاني القداسة حتّى تغدو تجليًّا لفضائل الذات الإلهيّة من بعد أن اقتصرت على امتداح قدرات الإنسان الذاتيّة، وإنضاج معاني القدر حتّى ينقلب موضعًا من مواضع تحقّق الملكوت الإلهيّ من بعد أن كان في السرديّات المأساويّة الإغريقيّة بمنزلة الحتميّة المشاكسة التي تضرب بوجود الإنسان اقتصاصًا وعقابًا.

وخلاصة القول في هذا التحرّي الفلسفيّ الصبور أنّ الدِّين ناشبٌ في عمق الذات الإنسانيّة يستجيب لتطلّعاتها وطموحاتها، فينتقل من طور إلى طور، ومن هيئة إلى هيئة، حتّى يبلغ، عند ملء الزمان، تخوم التسامي المعتلن في الاختبار المسيحيّ. لذلك كان لا بدّ من البحث عن الترابطات العميقة التي تشدّ التراثين الفلسفيّ الإغريقيّ واللاهوتيّ المسيحيّ أحدهما إلى الآخر، وتعقد بينهما أواصر صلبة من التضافر والتكامل[83].

ومن أصحاب هذا التوجّه أيضًا كزافييه تيلّيات، الراهب اليسوعيّ والفيلسوف الفرنسيّ الذي صرف معظم أبحاثه في التنقيب عن وجوه الترابط بين العقل الفلسفيّ ومستودع الوحي الإلهيّ، مقتديًا في ذلك بمعلّمه وملهمه الفيلسوف

(82) يستند فِستُجيير في أبحاثه هذه إلى أعمال إريك روبرتسون دودس:
Eric Robertson DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures, University of California Press, 1951; reedited 2004 (*Les Grecs et l'irrationnel*, traduit de l'anglais par Michaël Gibson, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1965).

(83) عكفَ فِستُجيير على استطلاع أبعاد هذا الترابط في مختلف أبحاثه الفلسفيّة:
André-Jean FESTUGIÈRE, *études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, 1972; *Id., La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris, A. et J. Picard, 1977.

الفرنسيّ موريس بلوندبل (1861-1949). وتأثّر تأثّرًا كبيرًا بالفيلسوفين جان فال (1888-1974) وفلاديمير جانكلِفيتش (1903-1985)، وكان مشغوفًا بقراءة أعمال جان-بول سارتر (1905-1980) وموريس مرلو-بونتي (1908-1961). وجاء اعتناؤه بفلسفة شلينغ (1775-1854) تعبيرًا عن ثقته بالتوجيه الأكاديميّ الذي حثّه عليه الفيلسوف الفرنسيّ جان فال الذي دفعه إلى دراسة فلسفة شلينغ المتأخّرة، وكان يعني بها فلسفة الوحي التي وضع لها الفيلسوف الألمانيّ الأساس الفلسفيّ المثاليّ. وبعد أن أعدّ أطروحة الدكتوراه في اللاهوت عند الآباء اليسوعيّين (معهد فورفيير اللاهوتيّ في ليون، فرنسا)، عكفَ على أطروحة دكتوراه الفلسفة في جامعة السوربون، فتناول فيها المسرى التطوّريّ الذي اتّخذته فلسفة شلينغ[84]. وما لبث، من ثمّ، أن اعتنى بالأبعاد الفلسفيّة في مبحث المسيح، أو ما يُدعى بالكريستولوجيا الفلسفيّة، مستلهمًا فلسفة الوحي التي أنشأها الفيلسوف الألمانيّ نفسه[85]. ودرّس الفلسفة في جامعات أوروبّيّة شتّى، ولاسيّما في فرنسا وفي ألمانيا وفي إيطاليا، وكان من تلامذته النجباء الفيلسوف الفرنسيّ جان غريش، صاحب هذه الثلاثيّة الفلسفيّة. ومُنح أوسمةً علميّة وأكاديميّة كثيرة تقديرًا للجهد الفريد الذي بذله في استجلاء خصائص الفلسفة الدِّينيّة، ولاسيّما الفلسفة المسيحيّة.

ويضع تيلّيات صورة المسيح المتجلّية في التراث الفلسفيّ الغربيّ في مقام الصدارة في أبحاثه الفلسفيّة. فيعمد إلى استجلاء الصلة التي توطّدت بين هذه الصورة واجتهادات الفلاسفة في الأزمنة الحديثة. لذلك يجتهد في الاستفسار عن إمكان الإتيان بمبحث فلسفيّ في المسيح (الكريستولوجيا الفلسفيّة) حيث تحاول فلسفةُ الدِّين أن تطبّق مقولات العقل الفلسفيّ على سرّ المسيح حتّى يصبح المسيح موضوعًا للتفكّر الفلسفيّ. ويبدو أنّ مثل هذا التفكّر غدا يستقطب فلاسفة

---

(84) صدر الجزءان في دار فران الفرنسيّة:

Xavier TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. I : *Le système vivant* ; *t. II : La dernière philosophie*, Paris, Vrin, 1992.

(85) جمع له أصدقاؤه في باريس بعضَ أبحاثه في الكريستولوجيا الفلسفيّة :

Xavier TILLIETTE, *Qu'est-ce que la christologie philosophique ?*, Paris, Collège des Bernardins, coll. «Parole et silecnce», n9, 2013.

الدِّين الفرنسيّين، ومنهم على سبيل المثال ميشال هنري (1922-2002) وكلود بروير (1932-1986). فالاقتناع الفكريّ الذي يستند إليه تيلّيات ومَن حذا حذوه يستوجب توسيع حقل الفلسفة حتّى يشمل اللاهوت ومبحث المسيح، على غرار ما استهلّه الفلاسفة المسيحيّون في أواخر العصور الوسطى، عنيتُ منهم على وجه الخصوص إراسموس الروتّردامي (1467-1536) ونيكولاس الكوزي (1401-1464)

وفي هذا السياق، يُصرّ كزافييه تيلّيات على عَدّ الفلسفة سائرةً في ملاقاة المسيح: "إنّ الفلسفة، ما لم تُغلق على نفسها إغلاقًا محكمًا وتمنع عنها كلّ إسهام دينيّ، إنّما تلاقي المسيح بالضرورة عند أبواب كثيرة من قطاعها: عند باب الأخلاق حيث يظهر المسيح مُجَدِّدًا ومُنَشِّئًا، وعند باب الأنثروبولوجيا وعند باب الميتافيزيقا حيث تقوم مسألة الله وظهوره في مقام الصدارة، وعند باب فلسفة التاريخ بسبب الاهتزاز الخطير الذي يفصل العالم العتيق عن العالم الجديد، وعند باب فلسفة الدِّين، ولاسيَّما فلسفة المسيحيَّة"[86]. يدلّ هذا الكلام على أنّ التلاقي بين المسيح والفلسفة يحمل إلى الجميع ثمار التفكّر الحصيف في حدث المسيح، ويجعل الدِّين المسيحيّ قابلًا للانسلاك في مسالك الإدراك الفلسفيّ.

ويجري التوجّه الثالث مجرى الاستفسار النقديّ عن أصل الدِّين. ولذلك يغلب عليه الحفرُ الأركيولوجيّ الذي يتحرّى الأصول القصيَّة المنحجبة التي تسوّغ نشأة التديّن وتكوّنه وتطوّره. والفيلسوف الفرنسيّ المعاصر رينيه جيرار (1923-2015) من الذين اعتنَوا باستجلاء وظيفة الدِّين في صون الوهم السعيد، وفي وضع الأساس الذي يقوم عليه الاجتماع البشريّ. ولذلك كان يعمد في استقصاءاته إلى تدبّر طبيعة الصلة اللاواعية التي تربط الناس بعضهم ببعض. فلا يلبث أن يعاين في تمثّل العنف واستدخاله في الباطن الإنسانيّ العاملَ الأفعل في ضمّ الناس بعضهم إلى بعض. غير أنّ تمثّل العنف لا يتحقّق إلّا بإنجازه فعلًا شعائريًا في تضاعيف الوجود الجماعيّ الذي تتجلّى هويّته في الالتئام الدِّينيّ.

---

(86) انظر:

Xavier TILLIETTE, «Le Christ des philosophes», *études*, 2001, n4, t. 394, p.448.

ومن ثمّ، فإنّ الأساطير والأشكال الرمزيّة التي تتوسّل بها الأديان إنّما تنطوي على ضروب شتّى من تدبّر العنف الجماعيّ وإنجازه في صورة لاواعية تريح الإنسان من التصارع على الرغبة[87] فالعنف ينشأ، بحسب ما يرى جيرار، من تصارع الرغبات الإنسانيّة في تقليد الناس بعضهم بعضًا، في مستوى رغباتهم أو في مستوى أغراض الرغبة. فالإنسان يرغب في ما يرغب فيه الآخرون، فينافسهم في رغبته في الحصول على مبتغى رغبتهم، ويشتدّ التنافس حتّى يصل إلى حدّ التعانف. ذلك أنّ الإنسان لا يرغب إلّا في ما هو مثيرٌ للرغبة. والمثير للرغبة هو ما يرغب فيه الآخرون. فإذا بالناس يتحاسدون، فيغار بعضهم من بعض، ويكرهون شركة الآخرين في ما يَعُدّونَهُ حقًّا حصريًا لهم. والآخر، سواء أكانَ كائنًا بشريًا أم غرضًا من أغراض الكون، يمسي مُبتغى الرغبة الإنسانيّة لمجرّد انعقاد كينونته على الغيريّة التي تخالف الذات الراغبة. إلّا أنّ الإنسان الراغب في الآخر إنّما يروم أن يتملّك عليه ليمتصّه ويهضمه ويُذيبه في ذاتيّته، فيجرّده تجريدًا كاملًا من غيريّته.

واستنادًا إلى مثل هذا التحليل الذي يتجاوز مستوى الرغبة الدفينة في تحليل فرويد النفسيّ، يعاين جيرار وفرةً من الشواهد التي يضجّ بها تاريخ المجتمعات الإنسانيّة الناشئة (قايين وهابيل، ويعقوب وعيسى، وروملُس ورِمُس، إلخ). وفي إثر هذه المعاينات، يكتشف جيرار أنّ الدِّين ينشأ بصفته تسويةً يتجاوز بها الناس محنة التعانف والإقصاء، فيقتطعون من الوجود حيّزًا يرمون عليه حجاب الاستثناء والقدسيّة، وفيه يلتئمون بصفتهم جماعةً يشدّ أواصرَها إنتاجُ الأضاحي في صورة كبش المحرقة[88] الذي يفتدي الناس من رغبات اقتدائهم الفتّاكة. ويبلغ البحث في هذا التأريخ التأصيليّ للدِّين مبلغ الافتراض الأشمل الذي ينظر إلى كلّ البنى الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة على أنّها محاضنُ رمزيّة لإدارة التعانف الاقتدائيّ بين الناس.

(87) انظر :

René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

(88) راجع كتابه الذي يحمل العنوان نفسه:

René GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

ومن فضائل الأضاحي أنّها أكباش محرقة لا تطلب لنفسها الثأر لأنّ الذبائح الرمزيّة ترضى بامتصاص النقمة الراغبة، وتُسقط من قوامها كلّ أصناف التبادل بحيث تنقطع دورة العنف عند حدود إنجازها الذبائحيّ. وعليه، فإنّ الأديان التي تمارس الذبائح إنّما تهب للناسِ القدرة على إيقاف حلقات التعانف المتمادي، فتُنجز لهم انتقامًا رمزيًا على كبش المحرقة يجعل رغبتهم في الانتقام قادرةً على تلبية مطالبها الاقتدائيّة من غير أن تعود الذبيحة المفتعل بها إلى مبادلة الانتقام وتأبيد العنف الإنسانيّ. فالأضاحي تصالح الناس بعضهم مع بعض[89]، وتنتزع من بينهم أسباب التعانف لأنّها تضطلع بمسؤوليّة تحمّل العنف الإنسانيّ من غير أن تردّ الصاع بصاع.

ومن ثمّ، فإنّ أصل الدِّين ناشبٌ في إرادة الناس تجاوزَ التعانف، وأصل الثقافة والسياسة ناشبٌ في الدِّين ورموزه الذبائحيّة، أي في تدبّر مسألة التعانف بين الناس. ولا شكّ في أنّ تصوّر جيرار الدِّينَ في هيئة المقدّس والضحيّة يقترن اقترانًا واضحًا بما ينعقد في الرغبة الاقتدائيّة (mimésis) من طاقات التعانف الأصليّة بين الناس. وفي خاتمة تحرّياته الفلسفيّة، يعمد إلى رسم صورةٍ للمسيح تعاين فيه حاملًا لطاقة التضحية القصوى والغفران الأمثل، ورمزًا للقضاء على العنف،ومستودعًا لمواعيد الانفتاح الهنيّ على الغيريّة.

أمّا التوجّه الرابع والأخير، فإنّه يضع فلسفة الدِّين في سياق التحاور النقديّ مع مذاهب الإلحاد الفلسفيّ، ويجتهد في تخيّر القيم الدِّينيّة الهادية التي تجعل المسيحيّة، على سبيل المثال، تنفرد بخصوصيّات بنيويّة تؤهّلها للاضطلاع بمقام المعنى الوجوديّ الأسمى. وفي هذا السياق، يمكن استحضار بول فالادييه، الراهب اليسوعيّ والفيلسوف الفرنسيّ الذي حاور فلاسفة الإلحاد وفلاسفة الدِّين على حدّ سواءٍ، واضطربت علاقاته بالسلطات الكنسيّة الكاثوليكيّة لجرأته على اقتحام مسائل التحرّر الدِّينيّ، والانعتاق من وصاية الأنظومة الفكريّة المسيحيّة الوسيطيّة. وقد جادل الكاردينال راتسينغر حين كان رئيس مجمع الإيمان والعقيدة

---

(89) انظر

René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p.148.

إبّان حبريَّة البابا يوحنّا بولس الثاني، وأظهر أنّ الدِّين المسيحيّ هو ضامنُ الحرّيَّة الفكريَّة، وعماد البحث المنفتح غير المشروط. واختار لأطروحة الدكتوراه في الفلسفة التي أشرف عليها بول ريكور موضوعًا جداليًّا يربط نيتشه بالفكر المسيحيّ النقديّ[90]. ومنذ زمن هذه الأطروحة وهو يحاور الفلسفة المختلفة، ويقينه أنّ الحرّيَّة هي عماد الوعي الإنسانيّ القويم[91]. وتناولت دراساته، زيادةً على فلسفة الدِّين، فلسفة الأخلاق والسياسة، مستلهمًا في ذلك معلّمه الفيلسوف الفرنسيّ جاك ماريتان (1882-1973)، وعاكفًا على محاورة فلاسفة الإلحاد، وفي طليعتهم ملهمُ أطروحته نيتشه. ويعتقد فالاديه أنّ التاريخ يسير على وفق منطقٍ تطوّريّ سيُفضي في نهاية المطاف إلى تحقّق ملكوت السلام والعدالة. بيد أنّ الناس لا يمكنهم أن يسخّروا الدِّين لمآربهم التأويليَّة الذاتيَّة. والأمثلة في التاريخ لا تُحصى. يذكر فالاديه منها الأديب الفرنسيّ بوسويه (1627-1704) الذي كان يعاين في الملكيَّة الفرنسيَّة في زمن لويس الرابع عشر تحقيقًا لملكوت الله على الأرض؛ وجوزف دو ميستر (1753-1821) الذي كان يرى الثورة الفرنسيَّة إحلالًا لملكوت السماء. وفي كلتا الحالتين يسخّر الناسُ وعود الإيمان لمصالح الأنظمة السياسيَّة الراهنة. والحال أنّ فلسفة الإيمان المسيحيّ تحرّض على مناهضة اليأس في المجتمع الكونيّ لأنّ المسيحيَّة نقيض اليأس[92]. وفي هذا تنحصر رسالة الإيمان المسيحيّ. ذلك أنّ فلسفة هذا الإيمان إنّما تعيد الكرامة إلى التاريخ، وذلك من بعد أن أغلق العقلُ الغربيّ النقديّ المعاصر دوائر السرديّات الرجائيَّة العظمى. ومن ثمّ، يذهب فالاديه إلى أنّ المسيحيَّة، بالرَّغم من الكوارث الكونيَّة، ما فتئت تنشئ فلسفةً في التاريخ تعاين مسرى الأحداث متّجهًا نحو الاكتمال البطيء للإنسانيَّة. غير أنّ المسيحيَّة في فلسفتها السياسيَّة

---

(90) نشر أطروحته في عام 1974:
Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, «Cogitatio fidei», 1974.

(91) انظر امتداحه للوعي الإنسانيّ الحرّ:
Paul VALADIER, *éloge de la conscience*, Paris, Seuil, 1994.

(92) انظر بحثه في المسيح وديونيسوس:
Paul VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée, 2004.

تعتقد، خلافًا لليهوديّة وللإسلام، أنّ المجال العموميّ ينبغي أن ينعتق من كلّ هيمنة دينيّة أو سلطان دينيّ. فهي تثق بأنّ التاريخ قادرٌ بمحض مشيئته على استلهام طاقات الإيمان التغييريّة في مواجهة مشكلات الإنسانيّة العظمى، عنيتُ بها العنف الدِّينيّ، وتحلّل البيئة، واضطراب العدالة الكونيّة. والإيمان الفلسفيّ وحدَهُ يهب للعقل القدرة على اكتناه سرّ الوجود وبلوغ إلى جوهر المعنى المتحقّق في مطاوي الزمان[93].

4.5. جان غريش وإسهامه الفذّ في فلسفة الدِّين.

من المنصف أن يَعُدَّ المرءُ الفيلسوفَ الفرنسيّ جان غريش من أعظم أهل الاطّلاع العلميّ على دقائق فلسفة الدِّين الكونيّة. وهو الكاهن الكاثوليكيّ المولود في بلدة كوريش (Koerich) في اللوكسمبورغ، والمنتمي إلى أسرة كاثوليكيّة شديدة الالتزام والتقوى. نشأ وترعرع في بيئة محافظة اضطرّ فيها إلى الانقطاع الطوعيّ عن ممارسة الشعائر الدِّينيّة اعتراضًا على حظر أبويّ حرمه من قراءة كتاب أهدته إليه عرّابتُه في المعموديّة. ومن بعد أن تابع بنجاح دروسه الثانويّة في مدرسة كلِرفونتين، دخل إلى المدرسة الإكليريكيّة الكهنوتيّة في اللوكسمبورغ. ثمّ التحق بجامعة إنسبروك النمساويّة لدراسة الفلسفة، قبل أن يلتحق بالمعهد الكاثوليكيّ الباريسيّ في عام 1969، ويعدّ أطروحته في فكر هايدغر (القول السعيد. مارتن هايدغر بين الأشياء والكلمات). وبعد خمس سنوات حصل من جامعة ستراسبورغ على رتبة أستاذ وعلى الأهليّة العليا لإدارة الأطاريح الجامعيّة. وتأثّر بكتابات كوكبة من الفلاسفة المعاصرين، منهم ستانسلاس برتون ودومينيك دوبارل (Dominique Dubarle) وبول ريكور الذين قيّض له أن يستمع إلى دروسهم الجامعيّة ومحاضراتهم الأكاديميّة. ومنذ عام 1973 كان يدرّس الميتافيزيقا والفينومينولوجيا والفِسارة (الهيرمينوطيقا)[94] في المعهد الكاثوليكيّ.

---

(93) أنشأ فالاديه بحثًا في قابليّة العقل للإيمان الحرّ:

Paul VALADIER, *Un philosophe peut-il croire?*, Paris, éditions Cécile Defaut, 2005.

(94) تعريبًا للمفردة الغربيّة هيرمينوطيقا، اصطلحتُ اصطلاحًا عربيًّا تعمّدت نحتَه على وزن صناعة. وفي ظنّي أنّ الفِسارة هي صناعة التفسير أو التأويل. معنى ذلك أنّ الفِسارة هي =

وكان يدير مختبر الدراسات الفِساريَّة والفينومينولوجيَّة في المعهد الوطنيّ للبحث العلميّ (باريس)، وذلك في أثناء تولّيه عمادة كلّيَّة الفلسفة في المعهد المذكور (1985-1994). ودُعي إلى التدريس أستاذًا زائرًا في جامعات شتّى، منها جامعة لوفان (بلجيكا)، وجامعة هومبولت في برلين (ألمانيا)، وجامعة فيلانوفا وجامعة بوسطن (الولايات المتّحدة الأميركيَّة)، وجامعة كيوتو (اليابان). واعتنى بمخطوطات هوسرل في المركز الوطنيّ للبحث العلميّ (باريس)، وأدار مجموعة السلسلة الفلسفيَّة في منشورات بوشين (Beauchesne) الفرنسيَّة. وهو أيضًا عضوٌ في المعهد العالميّ للفلسفة وفي لجنة نشر مؤلّفات بول ريكور.

وأنشأ غريش أبحاثًا شتّى تنسلك كلّها في مجرى التفكّر الفلسفيّ في ظاهرة الدِّين، واعتنى اعتناءً فريدًا بمسألة الفِسارة أو أصول التفسير الفلسفيّ. وله في فلسفة الدِّين مؤلّفات نفيسة أهمّها على الإطلاق العوسج الملتهب، وكتابٌ آخر عنوانه من اللا-آخر إلى الكلّيّ الآخر : الله والمطلق في اللاهوتيات الفلسفيّة للحداثة[95]. أمّا في مسائل الفِسارة، ولاسيّما لدى هايدغر وريكور، فنشر عددًا كبيرًا من الأبحاث، أهمّها الأزمة المعاصرة : من الحداثويّة إلى أزمة الفِسارات (1973)، والفِسارة والغراماتولوجيا (1977)، والعقل في زمانه الفِساريّ (1985)، والقول السعيد : مارتن هايدغر بين الأشياء والكلمات (1987)، والفِسارة والميتافيزيقا (1993)، والفلسفة والشعر والتصوّف (1999)، والأنطولوجيا والزمانيّة. محاولة في تفسير كامل لكتاب الكينونة والزمان (1994)، وشجرة الحياة وشجرة المعرفة : الجذور الفينومينولوجيّة لفِسارة هايدغر (2000)، والكوجيتو الفِساريّ : الفِسارة الفلسفيَّة وإرث ديكارت

= الصنعة، وهي العلم الذي به تنضبط أصول هذه الصنعة، على غرار الهيرمينوطيقا التي يعرّفها الفكر الغربيّ بأنّها مبحث دراسة الأصول التي بها يستقيم التفسير (راجع مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفيّة. بحثٌ في تاريخ علم التفسير الفلسفيّ الغربيّ، بيروت، دار المشرق، 2004).

(95) صدر هذا الكتاب في عام 2012 ثمرةً لمشاركة غريش في نشاطات كرسيّ الفيلسوف الفرنسيّ إتيان جيلسون :
Jean GREISCH, *Du «non-autre» au «tout autre». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, PUF, coll. «Chaire étienne Gilson», 2012, 388 p.

(2000)، وبول ريكور : ترحّل المعنى (2001)، والإصغاء بأذن أخرى: الفِسارة البيبلئة في رهاناتها الفلسفئة (2006)[96]. وفي موازاة هذا العمل البحثيّ العلميّ، آثر غريش ابتداءً من عام 2014 أن ينشر سلسلةً من الروايات الفلسفيّة (روايات مينرفا) باللغات الفرنسيّة والألمانيّة والإنكليزيّة، راح يضمّنها أبلغ ما تنطوي عليه الحياةُ الإنسانيّة من عبَر وحكَم. وزيادةً على هذه الأبحاث والقصص، انصرف غريش إلى مسألة الترجمة، فعكف على استنطاق بعض النصوص الفلسفيّة الموضوعة بالألمانيّة، فنقلها نقلًا أصيلًا مبتكرًا إلى الفرنسيّة، يسعفه في ذلك علمُهُ الدقيق بلطائف اللغتين الفرنسيّة والألمانيّة. وكان من أفضل ترجماته نقل كتاب فينومينولوجيا الحياة الدّينيّة[97] الذي وضعه هايدغر في أثناء تدريسه في جامعة فرايبورغ الألمانيّة وضمّنه ثلاث أمليات : مدخل إلى فينومينولوجيا الدّين، وأوغسطين والأفلاطونيّة المحدثة، والتصوّف الوسيطيّ. وترجم أيضًا لكانط وللّاهوتيّ السويسريّ الكاثوليكيّ هانس أورس فون بالتيسار (1905-1988) وللفيلسوف الألمانيّ هانس يوناس (1903-1993).

ويعتمد جان غريش السبيل الفينومينولوجيّ في تدبّر حقائق الأشياء. ولكنّه

(96) هذه الكتب صدر معظمُها باللغة الفرنسيّة:

Jean GREISCH, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, Beauchesne, 1973 ; *Id., Herméneutique et grammatologie*, Paris, CNRS, 1977 ; *Id., L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985 ; *Id., La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987 ; *Id., Hermeneutik und Metaphysik*, München, W. Fink, 1993 ; *Id., Philosophie, poésie, mystique*, Paris, Beauchesne, 1999 ; *Id.,Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, PUF, 1994 ; *Id., L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique de Heidegger*, Paris, Cerf, 2000 ; *Id., Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000 ; *Id., Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001 ; *Id., Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006.

(97) صدر الكتاب في المجموعة الألمانيّة الكاملة، ثمّ في الترجمة الفرنسيّة في منشورات غاليمار:

Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse* (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), trad. de l'allemand par Jean Greisch, édition de Mathias Jung, Thomas Regehly et Claudius Strube, Œuvres de Martin Heidegger, Paris, Gallimard, 2012.

لا يلبث أن ينعرج إلى الفِسارة الفلسفيَّة (الهيرمينوطيقا الفلسفيَّة) التي تروم أن تستنطق الأعمال التي فيها تتجلّى حقائقُ الأشياء، على نحو ما يذهب إليه بول ريكور. وكان ديدنه أن يرابط على الأشياء حتّى تأتي إلى الإنسان مجرّدةً من ألبستها المزيّفة. فالفكر ينبغي أن يرعى هذه المرابطة على وجوه شتّى. فالوجه الأوّل من المراعاة يتناول ما يحمل الإنسانَ على التفكّر (كانط، وريكور). والوجه الثاني يؤثِر ما يَضطرّ الإنسانَ إلى التفكّر (دولوز). والوجه الثالث يترصّد ما يستنهض التفكّرَ في الإنسان (هايدغر). أمّا الوجه الرابع من المراعاة، وهو الوجه الذي يُقبل إليه غريش، فيستصفي في الفكر ما به يقوم ويستقيم حتّى يُقبل هو إلى الإنسان في هناء الاعتلان الأمين. ومشروع غريش يشتمل على استساغة كلّ ما أفرج عنه الأقدمون، واستدخال كلّ ما انطوت عليه أعمالُ الفكر الإنسانيّ، واختراق التاريخ الذي يستضيف معاني الوجود الإنسانيّ. ومثل هذه المسؤوليَّة الفكريَّة لا ينهض بها المرء إلّا إذا غاصَ في بواطن تاريخ الفلسفة مستعينًا بأمثولات أربعٍ من الميادين التي أحبّ ارتيادها، عنيتُ بها الميتافيزيقا وفلسفة الدِّين والفينومينولوجيا والفِسارة.

ومن ثمّ، فإنّ الصلة تغدو عميقة في أعمال جان غريش بين الفينومينولوجيا والفِسارة (الهيرمينوطيقا). ذلك أنّ الفينومينولوجيا تتيح للأشياء أن تتجلّى في عمق مؤدّاها، في حين أنّ الفِسارة تتناولها في استجلاء مضامينها التي ترغب هي في الكشف عنها. ويؤثِر غريش على فِسارة الوثوق والاستسلام لانكشاف الظواهر الطوعيّ، وهي الفِسارة الألمانيَّة التي قال بها هايدغر، وحذا حذوه فيها هانز جورج غادامير (1900–2002)، فِسارةَ بول ريكور النقديَّة التي تنظر في شروط الفهم وأصوله ومقتضياته. ومن مقتضيات الفهم الصحيح الاعتراف بانتساب الفهم الإنسانيّ في التأويل إلى قرائن التاريخيَّة أو التاريخانيَّة التي تمهر وجودنا مهرًا دامغًا. أمّا الميدان التاريخيّ الأمثل الذي ينبغي إعمال التأويل فيه، فهو، على ما يذهب إليه غريش، ميدان التلاقي بين قطاعات ثلاثة هي قطاع الحياة، على نحو ما تجلّى في أعمال هنري برغسون (1859–1941) وميشال هنري (1922–2002)، وقطاع الوجود، على نحو ما اعتلن في تأمّلات كارل ياسبرز (1883–1969) ومارتن هايدغر (1889–1976)، وقطاع التفكّر، على نحو ما اتّضحت

معالمه في استقصاءات جان نابير (1881-1960) وبول ريكور (1913-2005). وفي موضع التلاقي هذا تنعقد خصوصيَّة الظاهرة الدِّينيَّة بما هي اضطلاعٌ بمحدوديَّة الحياة والوجود والتفكّر. فالدِّين، بحسب ما يرى غريش، اختبارٌ منبثقٌ من مقتضيات الحياة عينها، يجاريها ويصاحبها ويحتمل منها الأمرّين. ولكنّه في نهاية المطاف يحملها إلى أقاصي مقاصدها، وهي التبصّر في معنى الوجود برمّته.

ولا ريب في أنّ ثلاثيَّة العوسج الملتهب من أبرز الأعمال الفكريَّة التي أنجزها جان غريش. هي مجلّدات ثلاثة استودعها غريش عصارة التفكير الذي ساقه في تحرّي نشأة فلسفة الدِّين، ولاسيّما منذ نحو قرنينِ (منذ أواخر القرن الثامن عشر). وهذه الفلسفة اختُرعت اختراعًا، على ما يذهب هو إليه. ولا بدّ لبحث مستفيض غنيّ كهذا البحث الفلسفيّ الفريد من أن يترصّد أحوالها، ويتعقّب أطوارها، ويستدلّ على مسائلها ودقائقها. وقد أحصى غريش في هذه الثلاثيَّة الفلسفيَّة الفذّة خمسة أطوار في تكوّن فلسفة الدِّين، هي الطور النظريّ أو التفكّريّ أو التأمّليّ (spéculatif)، والطور النقديّ، والطور الفينومينولوجيّ، والطور التحليليّ، والطور الفِساريّ (الهيرمينوطيقيّ). وفي الجزء الأوّل من الثلاثيَّة يتحدّث غريش عن الإرث الفلسفيّ الدِّينيّ الذي وَصَلَ إلينا من القرن التاسع عشر. وفي الجزء الثاني يتناول السبُل أو المقاربات الفينومينولوجيَّة والتحليليَّة. أمّا الجزء الثالث والأخير، فإنّه يعقده لدراسة النموذج الفِساريّ (الهيرمينوطيقيّ).

وتناسب هذه الأطوار المسرى التاريخيّ الذي اجتازته فلسفةُ الدِّين منذ نشأتها حتّى اليوم. وفي كلّ طور ينشط نموذجٌ معرفيّ به تنتظم كل الاستقصاءات الفلسفيَّة التي تتناول ظاهرة الدِّين. وفي الطور النظريّ يبيّن غريش كيفيَّة إتاحة الدِّينِ للعقل الإنسانيّ أن يدرك عمق جوهره، وذلك بحسب ما يذهب إليه هيغل في تنظيراته الفلسفيَّة. فالعقل، بحسب ما يرى هيغل، يبلغ صميم كيانه في الاختبار الدِّينيّ، فيتجلّى حاملًا لقابليّات ذاتيَّة في استجلاء طبيعة الروح المطلق. وفي الطور النقديّ تستلهم فلسفة الدِّين المقولات النقديَّة التي وضعها كانط في تعيين حدود العقل، ورسم آليّات نشاطه، وضبط وظائفه. فإذا بالعقل الكانطيّ النظريّ يُخرج الدِّين من سياق التفكّر الفلسفيّ المحض، ولكنّه يعود فيولجه في باب الضرورات الأخلاقيَّة في العقل العمليّ حيث يستوي الله ضرورةً من

الضرورات، أو مسلَّمةً من المسلّمات التي بها تستقيم الحياة الأخلاقيّة، ويتبلور المعنى الأخلاقيّ، وينتظم المسلك الأخلاقيّ. وفي الطور الفينومينولوجيّ يتجلّى الدّين في أصوليّة ظهوره حالةً من حالات استثارة الوعي الذاتيّ. فإذا بالدّين ظاهرة تنطوي على ضمّة من المعاني التي لا تعتلن إلّا على قدر ما تؤثّر في استدعاء الالتزام الإيمانيّ الذاتيّ. لذلك كان الطور الفينومينولوجيّ طورَ المقاربة التي تعاين الظاهرةَ في إقبالها إلى الوعي الذاتيّ، فتصف أحوالها وكيفيّاتها ووجوهها ومناحيها. أمّا الطور التحليليّ، فيعتمد فيه غريش على مقاربات فيتغنشتاين الأوّل وفيتغنشتاين الثاني، وفيه يستند أيضًا إلى استقصاءات حلقة فيينّا. وفي هذا الطور، تنصرف الفلسفة إلى تحليل اللغة الدّينيَّة، وتحليل الخطاب الدّينيّ، وتحليل الاختبار الدّينيّ الوجوديّ الذاتيّ. واستنادًا إلى مثل هذه التحاليل يتّضح أنّ معظم الكلمات والمقولات والمفاهيم التي يستخدمها الناس في وصف الألوهة ووصف علاقتهم بها إنّما تنسلك في سياق التعابير التي لا تخضع لمقاييس الحكم الموضوعيّ، شأنها في ذلك شأن الكلام الذي به يُفصح المرء عن تذوّقه جمالات الفنّ أو بهاءات الموسيقى. والطور الأخير هو الطور الفِساريّ الذي أنضجته فِسارة بول ريكور وبلغت به أوج إنجازاته. والدّين في الطور الفِساريّ مستودعٌ من القابليّات البنيويّة المعدّة للتفسير والتأويل. ومن فضائل الفِسارة الدّينيَّة أنّها تستجمع وتستثمر كلّ إسهامات العلوم الإنسانيّة في ترصّد هذه الظاهرة الفريدة في المشهد الثقافيّ الكونيّ حيث يحلو للإنسان أن ينعتق من قيود التاريخ ويحلّق في فضاءات التسامي الإلهيّ.

ويحرص جان غريش في ثلاثيّته على الأمانة في عَرض المذاهب الفلسفيّة التي تُعنى بالدّين. فيكشف عن خلفيّاتها، ويشرح منطلقاتها، ويبيّن منطقها وحججها، مستفيضًا في كثير من الأحيان في سوق الشواهد المستلّة من المظانّ الأصليّة. ولكثرة ما تحتشد في أبحاثه مثل هذه الاقتباسات، يعسر على المرء، بين الحين والحين، أن يظفر بالخيط الناظم لكلّ مذهب على حدة. غير أنّ غريش يستدرك هذا الزخم البحثيّ الوافر، فيعقد التناولات التوليفيّة التي تجمع شتيت الأفكار المبثوثة في مذهب كلّ فيلسوف. ويسارع من ثمّ إلى مساءلة الفيلسوف والاستفسار عن معنى الحدود التي ترتسم في أفق الطرح الفكريّ الذي يعتصم به. وفي ذلك كلّه تتجلّى الأسئلةُ النقديّة التي يصوغها غريش في مختتم كلّ فصل

منبئةً باحتمال تجاوز البحث حدودَه الذاتيّة وقابليّته للانفتاح على آفاق وأبعاد لا تملك مثلُ هذه الأسئلة إلّا أن تشرعه لها. وفي جميع هذه التناولات، يحرص غريش على إبراز الإسهام الفعليّ الذي أتى به هؤلاء الفلاسفة في بناء فلسفة الدِّين المعاصرة على تعاقب قرنين من الإنتاج الفلسفيّ الرصين.

ومن الخطط البحثيَّة التي يعتمدها غريش في ثلاثيّته تصنيفُ الفلاسفة وتوزيعهم على المحاور الخمسة المذكورة. والمعلوم أنّ في كلّ تصنيف ظلمًا وإجحافًا لأنّ أغلب الفلاسفة تتجاوز أبحاثُهم حدود الحقول الموضوعيَّة التي يضعها المنطقُ المألوف في التأريخ للفكر الفلسفيّ. ففي المحور النظريّ أو التأمّلي يُدرج غريش، على سبيل المثال، الرسالة التعليميَّة البابويَّة (إيمانٌ وعقلٌ) التي أذاعها البابا يوحنّا بولس الثاني في عام 1998 ليبيّن للمؤمنين المسيحيّين أنّ الإيمان والعقل جناحان متعاضدان يحملان الإنسان على الارتقاء إلى التأمّل المغني في غرّة الحقّ الإلهيّ. ويرى غريش أنّ هذه الرسالة البابويَّة تحثّ الإنسان على الانعتاق من قيود المعاينات الحسيَّة التجريبيَّة الجزئيَّة المبتورة، والارتفاع إلى مستوى البحث عن الأصل المتين والمعنى العميق في تطلّب الحقّ الأسمى. ومثل هذه الدعوة تضع الرسالة البابويَّة في موضع التنظير الفلسفيّ المحض الذي يستنكف منه الفكرُ المعاصر الباحث عن استجلاء معاني الدقائق اللطيفة في اختبارات الإنسان اليوميَّة. لذلك يسأل المرء عن المغزى الذي تحمله هذه الرسالة في قرائن المسعى الفلسفيّ المعاصر الذي بات يجتنب الغوص في الماورائيّات المجرّدة، ويؤثِر التحرّي الصبور لوقائع الحياة في أدقّ تجلّياتها. وزيادةً على ذلك، فإنّ هذه الرسالة البابويَّة تصدح بنبرات دفاعيَّة تذكّر المؤمن المسيحيّ بالموقف الذي وقفته المسيحيَّةُ في مختلف كنائسها من الحداثة ومن استدعاءاتها المربكة وتحدّياتها المستفزّة. ومع أنّها لا تصرّح بضرورة انتقال الفكر المسيحيّ من طور اللاهوت الطبيعيّ الدفاعيّ الذي نشط في القرون الوسطى وامتدّت آثاره إلى مطالع القرن العشرين، إلّا أنّها تُفرد للحكمة الإنسانيَّة المقام الأسنى، فتشرع الأبواب على اقتبال طوعيّ للحقل البحثيّ الجديد الذي سيلج نطاقَ التعليم الجامعيّ، ولاسيّما اللاهوتيّ منه، عنيتُ به حقل فلسفة الدِّين.

وإذا ما تناول المرء المحور الفينومينولوجيّ في الثلاثيَّة، أدرك أنّ غريش يجعل فيه مقام الصدارة للفينومينولوجيا الهوسّرليَّة. فيتخيّر من الفلاسفة الفرنسيّين

المعاصرين في الجزء الثالث مَن يناصرون هوسّرل ويؤيّدون مذهبه، ومنهم ميشال هنري، وجان-لوك ماريون (1946-...)، وجان-إيف لاكوست (1953-...)، وجان-لوي كريتيان (1952-...). أمّا هايدغر، فيضعه في المحور الفِساريّ (الهيرمينوطيقيّ) ويتوسّع في بعض الانتقادات القاسية التي ساقها له هؤلاء الفينومينولوجيّون الفرنسيّون. ويبدو أنّ غريش يضع في موضع الصدارة الفكر الفينومينولوجيّ الفرنسيّ الذي يعارض التحفّظ الأنطولوجيّ الهايدغريّ، ويعارض الحرص الهايدغريّ على التمييز بين الكائنات والكينونة. فيعمد إلى استعراض الأفكار التي استلهمها الفينومينولوجيّون الفرنسيّون من هوسّرل وطوّروها من أجل إدراك أفضل لكيفيّات امتلاء قصديّة الوعي وتشبّعها بالحدوسات الملتمعة.

وفي هذا الجزء الثالث يعقد غريش بحثًا مستفيضًا في فلسفة الدّين عند هايدغر وعند ريكور. فيتناول نصوص هايدغر الأولى التي أنشأها في العشرينيّات من القرن المنصرم والتي نُشرت في مجموعة الأعمال الكاملة (المجلّد 60). وفي هذه النصوص يتأوّل هايدغر مقتطفات من رسائل بولس إلى الرومانيّين وإلى التسالونيكيّين وإلى الغلاطيّين، ويتدبّر معاني الكتاب العاشر من اعترافات أُوغسطين ومقالات المعلّم إيكهارت (1260-1328) ومواعظه. ففي نظر غريش، تتجلّى مقولة المقدّس كالخيط الناظم الهادي الذي يربط كلّ كتابات هايدغر بعضها ببعض منذ زمن أمليات ماربورغ الجامعيّة حتّى زمن النضج الأخير المعتلن في مقابلة مجلّة دير شبيغل حيث أفصح عن اعتقاده، فصرّح بأنّ العالم به حاجةٌ ماسّةٌ إلى إله يخلّصه من ضياعه. واستنادًا إلى مثل هذا التطوّر، يرسم غريش أنّ هايدغر غدا يشاطر المسيحيّة قسطًا كبيرًا من انتظاراتها ورجاءاتها.

ويمضي غريش إلى تحليل البناء الفِساريّ الضخم الذي شيّده بول ريكور. فيبيّن أنّ فِسارة ريكور تستند إلى التمييز الحصيف بين فعل الإيمان وفعل التعقّل أو التفلسف، وبين فعل الفهم وفعل الشرح، وبين فعل الشهادة الملزِمة وفعل المسافة المحايدة. وحين يتناول ريكور نصوص الكتاب المقدّس، يعكف على تأوّلها تأوّلًا يستخرج منها طاقات الإلهام التي تختزنها. أمّا الفِسارة اللاهوتيّة الكتابيّة التي تليق بمثل هذه النصوص، فتعتمد، في نظر ريكور، على ثلاث طرائق منهجيّة. فالطريقة الأولى تُلزم القارئ في وجوده وحياته بحيث يقترن

التأويل بطبيعة الالتزام الإيمانيّ الوجوديّ. والطريقة الثانية تتحرّى كيفيّات الاعتلان الإلهيّ في نصوص الكتاب المقدّس. أمّا الطريقة الثالثة، فتتخيّر بضعة من المقولات الأساسيّة التي تنطوي على قابليّات ثرّة من الإلهام الذاتيّ، وهي مقولة الحياة، ومقولة الوجود، ومقولة التفكّر. وهي مقولاتٌ يحتضنها كلُّ دين لأنّها الموضع الأسنى للتفاعل الناشط بين المشيئة الإلهيّة والتلقّي الإنسانيّ. واعتمادًا على هذه التصوّرات الفِساريّة، يوضح غريش أنّ ريكور، في الأزمنة الأخيرة من أعماله، أدخل مفهومَي فِسارة الذات وفِسارة الإنسان القادر، وعاين فيهما حقلًا رحبًا من الدلالات التي تُغني فلسفة الدّين.

وفي ختام الثلاثيّة يأمل غريش أن يكون قد أسهم في تبيان تصوّر جامع مانع لفلسفة الدّين يجعلها قادرةً ومؤهّلةً للتفكّر في الدّين في جميع تجلّياته ومظاهره وأبعاده ومناحيه وجوانبه. ومثل هذه المقاربة تقتضي أوّلًا أن تتناول الفلسفةُ الدّين استنادًا إلى الظواهر اللصيقة به، لا اعتمادًا على مفهوم نظريّ سابق على التناول يُكره الظواهر على الانسلاك في متطلّباته. وتقتضي ثانيًا أن تتقصّى الفلسفةُ التعابير الشعائريّة والطقوسيّة والرمزيّة التي يحملها الدّين وتدبّر الإفصاحات الذهنيّة الفكريّة التي يومئ إليها. وتقتضي ثالثًا أن تستضيف الفلسفةُ الدّين في رحاب المسرى التاريخيّ الأشمل الذي ينسلك فيه الوعيُ الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. واعتقاد غريش أنّ ثلاثيّته تضطلع بمثل هذه المسؤوليّة الفكريّة الخطيرة. لذلك نراه يعكُفُ على استطلاع المعاني التي تزخر بها الحياة (هنري برغسون)، وينطوي عليها الوجود (كارل ياسبرز)، ويتطلّبها التفكّرُ الملتزم الواعد (جان نابير). هي الحياة منبتُ الإبداع، وموقد الاشتعال، وعوسج الالتهاب. في تضاعيفها يسري تدفّق الحياة الروحيّة الصوفيّة السرّيّة. الحياة حياةٌ على قدر ما تهب ذاتها للآخرين عطيّةً مجّانيّة، تئنّ أنينًا من عظمة سخائها، وقد شاءته بلا مقابل. هو التفكّر يراكب حركة الحياة من غير أن يلوي عنقها ويُخضعها لمسلّماته النظريّة الأصليّة، على غرار ما يصنعه الفلاسفةُ المثاليّون. ويتحرّى الرموز التي بها تجتهد الحياة في الإفصاح عن سرّها، وذلك من غير أن يضغط عليها أو يحبسها في قوالب مفاهيمه. هو الوجود يبحث له الإنسانُ عن مفاتيح بنيانه المذهل، فيعاين فيه منفسحًا رحبًا من التدفّق والتفوّر يتجاوز حدود المرئيّات والمنظورات ليبلغ تخوم المطلق، وقد ارتسم في هيئة رموز لا بدّ للإنسان المؤمن من التبحّر في دلالاتها.

في هذا السبيل يعتقد غريش أنّ الإنسان بمكنه الارتقاء إلى الكيان الفائض الذي لا يستوعبه مستوعَبٌ، وإلى الغنى الأعظم الذي يفوق كلّ المحمولات، وإلى الرحابة المشرعة التي تتجاوز كلّ الامتلاءات التاريخيَّة المحدودة.

ومن الأمثولات البليغة التي تنطوي عليها هذه الثلاثيَّة أنّ غريش أمسك بالجدليَّة المنشئة لحركة التفكّر الأساسيَّة في فلسفة الدِّين، عنيتُ بها التوتّر البنّاء بين تصوّر الحياة عوسجًا ملتهبًا به تتّقد أنوارُ الاختبار الإيمانيّ المفضي إلى التسامي الإلهيّ، وتصوّرها حقلًا سَنِيًّا من التطلّب العقليّ النقديّ تشعّ أنوارُه إشعاعًا يخترق كلّ الاختبارات الوجوديَّة ليقيسها بمقياس المقتضيات العقليَّة الصارمة. ولا ريب في أنّ مثل هذه الجدليَّة هي التي تعيّن سبُل المعالجة التي ينبغي أن تسلكها الموضوعات الأساسيَّة التي تتناولها فلسفةُ الدِّين، ومنها، على سبيل الذكر لا الحصر، مسألة تعيين جوهر الدِّين، ومسألة استخراج معنى التعدّديَّة الدِّينيَّة والتعاقب التاريخيّ للأديان، ومسألة قوام الحقيقة التي ينادي بها كلُّ دين على حدة، ومسألة السعي إلى دين مطلق يفترضه الوعي الإنسانيّ مونلًا ومؤتلفًا لجميع عناصر الاختبار المبثوثة في جميع الأديان. وفي هذا السياق، يجتهد غريش في تسويغ تضافر الحقول المعرفيَّة التي تُعنى بمثل هذه المسائل، فيتبيّن له أنّ هناك ارتباطًا عضويًا ينبغي توطيده بين فلسفة الدِّين وعلم اللاهوت والعلوم الدِّينيَّة. هذا الثالوث المعرفيّ خليقٌ وحدَه بجعل فلسفة الدِّين التي ينتصر لها غريش قادرةً على تجاوز مجرّد البحث التأريخيّ في الأفكار الفلسفيَّة الدِّينيَّة، وبلوغ تفكّر فلسفيّ أصيل في دعوة فلسفة الدِّين ووظيفتها ودعوتها ورسالتها ومؤدّاها المعرفيّ الإبستيمولوجيّ.

6. فلسفة الدِّين بالعربيَّة إصلاحًا للذهنيَّة الدِّينيَّة العربيَّة.

قِلّةٌ نادرةٌ من الفلاسفة العرب المعاصرين تناولت الدِّين في ذاته، وتفكّرت فيه تفكُّرها في موضوع مستقلّ محايد منزّه عن أهواء المبايعة الذاتيَّة وعوائقها المعرفيَّة. وجلّالهمّ انحصر في أن يتناول الفكرُ العربيّ المعاصر الدِّينَ في ارتباطه بالقوميّات المتدافعة، وبالصراع العربيّ الإسرائيليّ، وبالصراع الأيديولوجيّ العربيّ الغربيّ، وبالمجادلات الدِّينيَّة اللاهوتيَّة المسيحيَّة الإسلاميَّة، وبمسائل

الإلحاد والعلمانيَّة. وقد يعزو بعضُهم أسباب هذا الانغلاق إلى الإرث الكلاميّ الثقيل الذي تواتر إلى الفكر العربيّ من مجادلات أهل الكلام الوسيطيَّة، ومنازعات مذاهب المعتزلة والأشعريَّة والشيعة، وتضارب آراء الفلاسفة العرب بين مناصر للشريعة، ومؤيّد للحكمة، وجامع بين الحكمة والشريعة. ويبدو أنّ قضيَّة التوفيق بين الحكمة والشريعة في الفكر العربيّ الوسيطيّ، وهي القضيَّة التي توازي في جوهرها قضيَّة التوفيق بين الإيمان والعقل في الفكر الغربيّ المسيحيّ الوسيطيّ، ما انفكّت ترسم الخلفيّات المعرفيَّة الناظمة للتفكّر العربيّ المعاصر في الدِّين. وإذا ما تناول المرء النماذج المعرفيَّة الوسيطيَّة (المعتزلة، والأشاعرة، والراوندي، وابن سينا، والغزالي، وابن طفيل، وابن ميمون، وابن رشد، وابن تيميَّة، وابن قيّم الجوزيَّة، وابن خلدون)، والنماذج المعرفيَّة الحديثة (محمّد علي السنوسي، ورفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدِّين التونسي، وفارس الشدياق، ووليّ الدِّين يكن، ومحمّد عبده، وعبد الحميد الزهراوي، ومحمّد الخضر حسين، وجمال الدِّين الأفغاني، والآلوسي، وفرح أنطون، ومحمّد رشيد رضا، وشبلي الشميّل، وعلي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيّد، وعبّاس محمود العقّاد، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد بن باديس، وغيرهم)، تبيّن له أنّ جميع هؤلاء المفكّرين، على اختلاف مشاربهم وتباين مذاهبهم، كانوا يجمعون على تناول الدِّين تناولًا مبنيًّا على مبدإ المبايعة الذاتيَّة ومبدإ التسليم بالأصل الإلهيّ، ما خلا قلّة قليلة من الملاحدة الوسيطيّين كالراوندي (827-911)، واللاأدريّين المحدَثينَ كشبلي الشميّل (1850-1917). ومن ثمّ، لا يسع المرء أن يفترض نشوء فلسفة عربيَّة في الدِّين في الأزمنة الوسيطيَّة والأزمنة الحديثة. فالفلسفة في ذاتها كانت هامشيَّةً في وجودها، تناضل في سبيل انعتاقها من سطوة علم الكلام.

وفي الأزمنة المعاصرة، حاول بعضُ الفلاسفة العرب أن يهيّئوا للفلسفة سبيلًا مستقلًّا محايدًا لتناول موضوع الدِّين، وذلك من بعد أن استطاعت الفلسفةُ العربيَّة، ولو على خفر وتردّد، أن تستقلّ بعض الاستقلال عن الأنظومة الدِّينيَّة والأنظومة الأيديولوجيَّة العربيَّة. ويبدو لي أنّ الفلاسفة العرب المعاصرين ينقسمون إلى فئتين. الفئة الأولى تجتهد في تناول الدِّين تناولًا فلسفيًّا منزّهًا عن أغراض المبايعة، والتسليم التلقائيّ بالأصل الإلهيّ، والائتمار بمقولات الأنظومة

الدِّينيَّة. ومن هؤلاء، على سبيل المثال، زكي نجيب محمود، وصادق جلال العظم، وعبدالله العروي، ومحمّد أركون، وبولس الخوري، وعزيز العظمة، وعادل ضاهر. أمّا الفئة الثانية، فتتوسّل بالفلسفة وبالعلوم الإنسانيَّة، ولاسيّما الفِسارة الدِّينيَّة، لتأصيل الظاهرة الدِّينيَّة وفهمها فهمًا فلسفيًّا يُفضي إلى تسويغ الأنظومة الدِّينيَّة الممسكة بها. ومن هؤلاء، على سبيل الذكر، مالك بن نبي، ومحمّد عابد الجابري، وعبد الوهاب المسيري، ومحمّد عزيز الحبّابي، ومحمّد باقر الصدر، وعلي شريعتي، وشارل مالك، وكمال يوسف الحاج، ورُنيه حبشي، وطه عبد الرحمن، وسواهم. وقد اجتهدت الفئةُ الأولى في تناول الدِّين تناولًا فلسفيًّا بصفته جزءًا من الثقافة، فجعلته موضوعًا فلسفيًّا محايدًا أتاح لها أن نحلّلَ تحليلًا متنوّع المذاهب بنية الظاهرة الدِّينيَّة في أصولها وفروعها، وفي عناصرها المنشئة وقرائنها الحاسمة، وفي أثرها وتجلّياتها، وفي اشتباك مظاهرها واقترانها بمجالات الحياة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة. أمّا الفئة الثانية، فأفردت للدين المقام الأعلى في ترتيب أصول المعارف والمعتقدات، وجعلته هو الناظم لأحوال الناس ومسالكهم واختياراتهم وقراراتهم وعلاقات بعضهم ببعض. وحرصت الحرص كلّه على توطيد برهان الأسبقيَّة المطلقة للمشيئة الإلهيَّة في الخلق والإنشاء والجعل والتقويم والهداية. وفي جميع الأحوال، يتّضح للمرء أنّ وظيفة فلسفة الدِّين في الفلسفة العربيَّة المعاصرة، على تنوّع مسالكها، قد انحصرت إمّا في الانتصار للأنظومة الدِّينيَّة، وإمّا في التمييز بين القوميّات والاشتراكيّات والأصوليّات، وإمّا في محاربة الأصوليّات الدِّينيَّة المتطرّفة، وإمّا في ربط الدِّين بالنموّ الاجتماعيّ الاقتصاديّ وبالتوعية السياسيَّة، وإمّا في التمييز بين السياسيّات والدِّينيّات والدفاع عن العَلمانيَّة. ولا غرابة، من ثمّ، أن تنطبع فلسفة الدِّين العربيَّة المعاصرة بالخلفيَّة الثقافيَّة الضابطة للتفكير العربيّ وللمسلك العربيّ، وبهموم المجتمعات العربيَّة المعاصرة ومشكلاتها الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة.

وبناءً على هذا كلّه، لم تتمكّن الفلسفةُ العربيَّة المعاصرة من تناول الدِّين في ذاته، بمعزل عن هذه الخلفيّات والهموم. ولم تقوَ حتّى الآن، إلّا في ندرة نادرة من الحالات الفرديَّة، من بناءالأسُس المعرفيَّة الإبستيمولوجيَّة الصالحة لإدراك فلسفيّ محض للظاهرة الدِّينيَّة، وصياغة تصوّر فلسفيّ مستقلّ يتدبّر معاني

هذه الظاهرة في ذاتها. واعتقادي أنّ فلسفة الدِّين، حين يتعزّز مقامُها في المجتمعات العربيَّة وترسّخ ركائزُها وتنتشر فوائدُها، يمكنها أن تساعد الإنسان العربيّ على الارتقاء الفكريّ والتميّز الحضاريّ في وجوه شتّى. ففلسفة الدِّين تهيّئ أوّلًا للإنسان العربيّ أن يضع الدِّين في موضعه الملائم، فتُعتق طاقة الإيمان فيه من هيمنة الأنظومة الدِّينيَّة، حتّى يتسنّى للإنسان أن يتناولها منفسحًا حرًّا لاختبار المعنى الإنسانيّ المطلق الناشب في أفق التطلّب الأقصى. وتُتيح فلسفة الدِّين ثانيًا للإنسان العربيّ أن يعيد التوازن والانسجام بين مقتضيات العقل الضروريَّة ومستلزمات الاختبار الإيمانيّ هذه. فتعود للعقل مكانتُه في تدبّر الأمور، وتحليل الوقائع، واستخراج العلل الموضوعيَّة، وترتيب الأشياء والمقامات والعلاقات، ونظم المعاني الإنسانيَّة اللصيقة بالاختبارات الفرديَّة والجماعيَّة التاريخيَّة. وتمنح فلسفة الدِّين ثالثًا الإنسان العربيّ القدرة على فكّ التشابك المرهق بين الدِّينيّات والسياسيّات والقدرة على تحليل الظاهرة الدِّينيَّة في تجلّياتها التاريخيَّة وانغلالاتها البنيويَّة المحجوبة، وذلك في سبيل تحرير الواقع الإنسانيّ من سلاسل التصوّرات العتيقة التي ما برحت الأنظومة الدِّينيَّة تفرضها على الوعي العربيّ وعلى المجال العموميّ العربيّ. وتساعدُ فلسفة الدِّين رابعًا الإنسان العربيّ على إدراك معاني النسبيَّة التاريخيَّة في ادّعاءات الأديان ومطالبها الإقصائيَّة في الاستئثار الحصريّ بالحقيقة. فالأديان كلّها تغدو أشبه باجتهادات أفرجت عنها عبقريَّةُ الشعوب للإفصاح عن توق الإنسان الكونيّ إلى إدراك حقائق الكون والحياة والوجود القصيَّة. ففلسفة الدِّين، بحيادها وموضوعيّتها وعلميّتها وتعاطفها النقديّ مع جميع ضروب الاختبارات الدِّينيَّة، هي وحدَها تهب للإنسانِ العربيّ السكينة الداخليَّة التي تجعله يهنأ بتراثه الإيمانيّ من غير أن تمتحنه تجاربُ الاستعلاء والإقصاء والهيمنة والضمّ والإلحاق والإذابة. وفلسفة الدِّين هي وحدها الضمانُ الفكريُّ الذي يكفل التشابك الجدليّ السليم المغني بين الذاتيّات والغيريّات في تحاور الحضارات.

7. التعريب في العوسج الملتهب: التحدّيات المربكة والمقتضيات العلميَّة.

من الحقائق البديهيَّة في كلّ تعريب فلسفيّ أنّ النقل لا يستقيم إلّا على قدر ما يراعي أسلم الأصول وأمتن القواعد. ومن هذه الأصول والقواعد إتقانُ

اللغتين، المنقول منها والمنقول إليها، وفهم الانتقال الدلاليّ بينهما، والتمكّنُ من الحقل الموضوعيّ الذي يجري فيه النقل، والاطّلاعُ الدقيق على الخلفيّات الثقافيّة الناظمة للأفكار المبثوثة والمضامين المستعرضة والتحليلات المسوقة. وفي تعريب هذه الثلاثيّة الفذّة جهدٌ محمودٌ، وجرأةٌ كبيرةٌ، وصبرٌ عظيمٌ على الأوضاع الأجنبيّة العسيرة التي تنطوي عليها المجلّدات الثلاثة. ولقد تناولت نصَّ التعريب في أدقّ تفاصيله، وقارنت مواضعه الملتبسة بالأصل الفرنسيّ، فتبيّن لي أنّ من اجتهد وعرَّب أفرغ وسعه في إتقان ترجمته وإلباسها رداء اللسان العربيّ. غير أنّ سعة المعارف التي تشتمل عليها الثلاثيّة، ودقّة الميادين اللاهوتيّة والفلسفيّة التي يرتادها الفيلسوف الفرنسيّ جان غريش، ولّدتا بعضًا من الحيرة والتردّد في غير موضع من مواضع التعريب. لذلك أوشكت بعضُ النصوص المعرَّبة أن تُفرج عن مقابل عربيّ لا يلائم مقاصد الفكر في ذهن المفكِّر.

وعليه، كان لا بدّ من تناصر الجهود التعريبيّة والتدقيقيّة للاسترشاد الأمين بالخلفيّة الفكريّة الدِّينيّة المسيحيّة للكاتب الفرنسيّ جان غريش. فالكتاب كلّه مبنيٌّ على اختبار الفكر الفلسفيّ الغربيّ المتأثّر بالتصوّر الدِّينيّ المسيحيّ. وكان لا بدّ من إضافة بعض الحواشي التي تستوضح ضمّةً من المفاهيم اللاهوتيّة المسيحيّة التي قد يغيب مدلولها عن ذهن القارئ العربيّ المسلم والعَلمانيّ. ولكي يتّصف التعريبُ بصفات العلميّة والموضوعيّة والحياد الفكريّ السليم، تضاعفت هذه الجهود في تجويد الإدراك الأنسب لخلفيّات التفكير الفلسفيّ المسيحيّ والتفكير اللاهوتيّ المسيحيّ، وفي رفع الالتباس عن بعض المفاهيم الفلسفيّة التي لا يعثر المرء بيسر على عديل لها في اللغة العربيّة، وفي تخيّر التعابير العربيّة التي تلائم أفضل ملاءمة لطائف التعبير الفرنسيّ الخاصّ.

وقلّما عاين المرء رجلًا كالفيلسوف الفرنسيّ جان غريش ضربَ في عبقريّة الإدراك الفلسفيّ الدِّينيّ بسهم وافرٍ، فنبغ في الاستدلال على لطائف التميّز والاختلاف بين المذاهب المتدافعة في فلسفة الدِّين الحديثة والمعاصرة. فكان لا بدّ من أن يُقيَّض لعمله الفذّ صبرٌ عظيمٌ وعلمٌ دقيقٌ واستقصاءٌ أمينٌ حتّى تخرج ثلاثيّتُه في حلّة عربيّة قشيبة تليق بمضامينها. وممّا لا ريب فيه أنّ مثل هذا التعريب سيفتح للفكر العربيّ المعاصر آفاقًا رحبة من التصوّرات والدلالات

والمعاني التي ستُسعفه في تجديد عدّته الفلسفيَّة، وإصلاح بناه التفكّريَّة النقديَّة، وشحذ أدواته الاستكشافيَّة المعرفيَّة من أجل تناول أعمق تطلّبًا، وأشدّ امتحانًا، وأصلب بنيانًا لظاهرة الدِّين في جميع تجلّياتها المربكة في الاجتماع العربيّ المعاصر.

مشير باسيل عون

تمهيد

هدف هذا الكتاب، وهو سليل تدريس جامعي ومُخصَّص لطلاب الجدارة في الفلسفة والثيولوجيا (علم اللاهوت) في المدرسة الكاثوليكية في باريس، هو تقديم عرض تاريخي لفلسفة الدِّين إلى الجُمهور الفرانكوفوني. وقد صدرت طبعة أُولى أكثر إيجازًا بكثير، في سنة 1991، بعنوان: فلسفة الدِّين بإزاء الواقع المسيحي[1]. وفي هذه الطبعة أَجريتُ تعديلًا كبيرًا على لائحة المُؤلِّفين فأدخلتُ فيها أسماء جديدة، لكنني حافظتُ على صيغة «مثالية نَمُوذَجيَّة» لمُقاربة النَّماذِج الكُبرى (باراديغم) المُسيطرة على ابتكار فلسفة الدِّين منذ قرنين. والتحليل الذي وضعته للباراديغمات الخمسة الآتية: «العقلاني»، و«النقدي»، و«الظاهراتي»، و«التحليلي»، و«الهيرمينوطيقي»، يتوزّع على مُجلّدين، يحتوي الأول المقدّمة العامة وتحليل الباراديغمينِ العقلاني والنقدي، والثاني الباراديغمات الثلاثة الباقية والبيبليوغرافيا العامة. وما يُسَوِّغ جمع الثلاثة الأخيرة في مُجلّد مُستقل هو كونها لم تتشكّل إلّا في بداية القرن العشرين.

وقد حَرَّرْتُ هذا الكتاب بالتزامن مع ثُلاثية مخصَّصةٍ للظاهراتية التأويلية[2]. إنّ هَمّ «إنقاذ الظواهر في أثناء تأويلها» أجبرني أكثر من مرة على سلوك درب المُغامرة في حقل فلسفة الدِّين، فصار أكثر إلحاحًا عليّ أن أُجريَ بحثًا مُعَمَّقًا في منزلة هذا التخصّص discipline بالذات، الذي، بالمعنى الدقيق الذي أعطيته إيّاهُ، لم يُبصر النور إلّا في سياق كُتب النقد الثلاثة لكانط.

(1) «LA philosophie de la religion devant le fait chrétien», dans Joseph DORÉ (éd.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. I, Paris, Desclée, 1991, p.243-514.

(2) *l'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Éd. du Cerf, 2000; *Le Cogito herméneutique. Les racines cartésiennes de l'herméneutique philosophique*, Paris, Vrin, 2000; *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

والعنوان العام للكتاب، العوسج المُلتهب وأنوار العقل، اختير ليتناسق مع عنوان الكتاب الأول من الثلاثية: هناك حيث توجد «شجرة حياة»، ليس «العَوْسَج المُلْتَهِب» ببعيدا وللتعبير عن ذلك بكلام أقل بلاغة، إذا افترضنا أنّ فلسفة الدِّين على صِلة بمُختلف «الأنوار المقدّسة» التي ظهرت في تاريخ البشرية من البداية إلى اليوم، وإذا افترضنا أيضًا أن الدِّين من أقدر الأجهزة على توليد «المعنى»، المعنى الذي كان توجيهًا منذ البدء، لا يصبح المعنى مفهومًا إلّا إذا ميّزنا في داخله انعكاسات غامضة أو مُبهرة للحياة المطلَقة نفسها.

وليسَ لأسباب بحثية فحَسْب، ولكي أتدارك غياب مُقدّمة تاريخية باللُّغة الفرنسية، بدا لي ضروريًا أن أقفَ طويلًا أمام الممهّدات التاريخية، من غير أن يكون قصدي كتابة تاريخ شامل لهذا الحقل المعرفي، من أيّام كانط إلى أيامنا. إذ إنّ ما هو مُضمر داخل المُقاربة التي اعتمدتها هو تصوُّر «هيرمينوطيقي» مُعيَّن للعَلاقة القائمة بين الفكر الفلسفي الحيّ والتاريخ. وللذينَ يتهمونني بالإكثار من المُنعرجات التاريخية تجنُّبًا لمُواجهة «الأمور بذاتها»، أقول: إنَّ هذه التحليلات التاريخية، مهما يكن الأمر، كانت ضرورية لي لأُوضّح المهمّات التي أُنجِزُها وتتعلّق بدراسة فينومينولوجيَّة [ظاهراتية] هيرمينوطيقية [تأويلية] للدِّين.

وللتعبير عن ذلك من خلال صورة بلاغية، بحسَب ما يقترح قَزحيا برلان وهو يشرح نصًا يونانيًا غامضًا[3]، يمكننا تصنيف الفلاسفة على نموذَجَينِ: «القنافذ» الذين يعيدون كل شيء إلى الفكرة التوجيهية نفسها، و«الثعالب» الذين يلاحقون أفكار عدة في الوقت نفسه. أعرف أنني، في كل الأحوال، أكثر انتماءً إلى سُلالة الثعالب[4] منّي إلى سُلالة القنافذ. وإنني آمل بلا شكٍّ أن يُتيح وُلوجي هذه الحَلَبات التاريخية المتعدّدة في هذه الصفحات للآخرين غَوصًا أكثر عُمقًا في البحث داخل حقل معرفي لا يزال، ربّما في فرنسا أكثر ممّا في سواها، بدرجةٍ كبيرةٍ، «علمًا ما زلنا نبحث عنه».

---

(3) «للثعلب جولات كثيرة وللقنفذ جولةٌ واحدة. لكنها مشهورة»، ARCHILOQUE, *Épodes* éd. François Lasserre et André Bonnard, Paris, Les Belles Lettres, Coll. «Budé», 1958, p.54-55.

(4) الحيوان عينه هو بطل رواية *Rénert*، تحفة الأدب اللوكسمبورغي التي وضعها ميشال رودانج، وكان مدرّسًا في القرية التي وُلِدتُ فيها.

وحلبفي المفضل في هذا المجال (أو حُجّتي المفَضّلة) هو هوسرل، مؤسّس الظاهراتية. ففي ملحقه المشهور 28 التابع للفقرة 73 من نصّ أزمة العلوم الأوروبية *Krisis* (الذي هو مقدّمته التاريخية للظاهراتية المُتعالية، وهو في الوقت نفسه وصيّتُهُ الفلسفية)، يُشير إلى ضرورة أنْ يبتكر كلّ فيلسوف «قصيدته في تاريخ الفلسفة»، وهي قصيدة «ليست ثابتة جامدة ولا تبقى كذلك». وكلّ نسخة جديدة، يقول هوسرل، «تخدمه ويُمكن أن تخدمه كي يفهم نفسه، ويفهم مشروعه، في إطار علاقة هذا المشروع بسواه من المشاريع وبـ 'قصيدة' كلّ مشروع، وكي يفهم، في النهاية، من خلال ذلك، المشروع العام برُمَّته»[5] الخاصّ بكلّ أولئك الذين، لسبب أو لآخر، يُعرّضون أنفسهم لخطر الفهم الفلسفي.

وكلمة «ابتكار» الواردة في العنوان الفرعي لهذا الكتاب تنطوي على دلالتين: موضوعية وذاتية.

فموضوعها الصوري هو ابتكار فلسفة الدِّين بصفتها حقلًا فلسفيًا قائمًا بذاته *sui generis*. وهو يفترض اكتشاف حقل بحثي خاص مُتمايز من الثيولوجيا الفلسفية التي تطرح التساؤل عن كيفية مجيء «الإله»، أو الله، من الفلسفة، وكذلك عن «الفلسفة الدِّينيَّة» التي تبرز الآثار implications الفلسفية الناجمة عن رؤيا دينية خاصة للعالم. من زاوية أكثر ذاتية، يُمكن أن تقرأ أبحاثي كأنها «نسختي الشعرية» لِتاريخ فلسفة الدِّين.

وعلى القارئ أن يُقرّر مدى كون هذه «القصيدة»، التي «ابتكرتُها بُغيَةَ بناء ما سَمّيتُه «النَّموذَج الهيرمينوطيقي» لفلسفة الدِّين، مقبولة recevable أو غير مقبولةٍ. وآمل، على كلّ حال، أن تُسهِمَ هذه التحليلات في توضيح فرضيات سِجَال عام جارٍ حاليًا بشأن الموروثات patrimoines الدِّينيَّة والروحية في أُوروبا، وهو الذي أقلّ ما يُقال فيه أنّه لا يظهر بوضوحٍ ساطع.

وأتوجّه بالشكر الحار إلى فرانسواز تودوروفيتش التي رافقت كلّ مراحل الولادة الدائبة لهذا العمل، وساعدتني على إكمال التصحيحات المُتتالية للمخطوطة.

وفرضياتي في هذا العمل وضعتها موضع الاختبار في إطار ندوات دولية

(5) Edmund HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p.568.

وسِجَالات ونِقاشات مُعمّقة مع زُملاء يُشرفون على فِرَق بحثية في مجال فلسفة الدِّين، وقادت مسيرة كلّ فرد منها صاحبها إلى الاهتمام بالظاهرة الدِّينيَّة. ومن بين هؤلاء أُشير على نحوٍ خاص إلى كلٍّ من: هان أدريانس (ليدي)، وماري فرانس بيغيه (بوينس أيرس)، وكريستيان برنيه (ليل)، وكريس بريمر (تيلبورغ)، وإيلين بريتان (دبلن)، وستانسلاس بروتون (باريس)، وبيار باهلر (نيو شاتل)، وبرنار كاسبر (فريبور إن بريزغو)، وجان فرنسوا كورتين (باريس)، وباتريك دونديلنجر (متز)، وجوزف دوريه (ستراسبورغ)، ولويس دوبريه (يال)، وجيوڤاني فيريتي (ماسيراتا)، وناتالي فرونيو (لوڤان لانوف)، وإيمانويل غابلياري (ليون)، وإيتيان غانتي (نامور)، وبيير جير (ليون) وبيير جيزيل (لوزان) وجان غروندان (مونتريال)، وغيرد هيفنر (ميونيخ) وهوبرت هوسمر (لوكسمبورغ)، وورنر جانروند (لاند)، وماتياس جونغ (شيمنتز)، وبيتر كيمب (كوبنهاغن)، وتوماس دو كونينك (ليبك)، وإيف لابيه (ستراسبورغ)، وجاكلين لاغريه (رين)، وهنري لوب (باريس)، وكلودي لاڤو (بوردو)، وأندريه ليش (لوكسمبورغ)، وهرمان لوبه (جامعة زوريخ)، وجان فرانسوا ماتيه (مرسيليا)، وميشال مسلان (باريس الرابعة)، وآري. ل. مولنديجك (ليدي)، وآدا نشكه ـ هنشكه (لوزان)، وجوزيف أوليري (طوكيو)، وماركو أوليڤتي (روما)، وأدريان بيبرزاك (شيكاغو)، وأوغو بيرونه (ميلانو)، وجان كلود بيتي (كيبك)، وروبير بتكوفسك (ليوبليانا)، وماركو روجينيني (البندقية)، وكارلوس روتا (بوينس أيرس)، ووولتر سبارن (إرلانجن)، وغيوم دو ستيكشه (بروكسل)، وأنطون سترس (ماريبور)، وياسوهيتو سوجيوورا (كيوتو)، وريشار سونيبورن (أكسفورد)، وكريستوف تيوبالد (باريس)، وكساڤييه تيلييت (باريس)، وهرمان تيم (ميونيخ)، وإيمانويل تورب (لوڤان لانوف)، وداڤيد تراسي (شيكاغو)، وجان لويس ڤييار بارون (تور)، وهنت دوڤري (أمستردام)، ولودڤيك ونزلر (فريبود إن بريزغو).

وفي الختام أودُّ أن أتوجّه بالشكر الحارّ جدًا إلى العميد فيليب كابيل لاستقباله هذا الكتاب ضمن سلسلة «الفلسفة والثيولوجيا» التي يُشرف عليها، مُتيحًا بذلك الفرصة لي لتقديم إسهام مكتوبٍ في نشاطات مختبر البحث في فلسفة الدِّين والثيولوجيا الفلسفيـة في كُلّيتنا، كلّية الفلسفة.

جان غريش

باريس في الأول من أبريل/ نيسان عام 2001

مدخل عام

(*Sancte Socrates, ora pro nobis*
سقراط المقدّس، صلِّ من أجلنا!)
(Érasme de Rotterdam)

إن ولادة الحقل الدراسي الذي شاعت تسميته في أيامنا «فلسفة الدِّين» تعود إلى السنوات العشرين الأخيرة من القرن الثامن عشر، وهي المرحلة نفسها التي نشأت فيها النقدية الكانطية وفلسفة التاريخ. وقد كانت تلك الولادة نتيجة كثيرٍ من السِّجالات الفلسفية المشهورة. ففي البداية كان هناك «السِّجال بشأن وحدة الوجود» (1780-1789) الذي أطلقه فريدريك هنريش جاكوبي (Friedrich Heinrich Jacobi)، واضعًا علامة استفهام مباشرة أمام اسبينوزية ليسينغ (Lessing)[1]. وتلاه في الحال تقريبًا «السِّجال بشأن الإلحاد» الذي عَرَف هو أيضًا صدى واسعًا في الأوساط الأدبية في ذلك الحين، وهو ما تشهد عليه، على وجه التحديد، رواية سايبنكز *Siebenkäs* لجان بول (1763-1825)، الذي يشتمل على الخطاب المشهور للمسيح الميت معلنًا موت الله من أعلى الكون[2]. ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك «السِّجال بشأن الإلهيات» الذي بلغ ذُروته سنة 1811[3]. وخلال هذه السنوات الصاخبة من «خريف الأنوار»[4] شهدنا وِلادة

(1) Frederick C. BEISER, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987; H. SCHMOLDT, *Der Spinozastreit*, Diss. Berlin, 1983; Olivier BLOCH, *Spinoza au XVIIIᵉ siècle*, Paris, Klincksieck, 1990.

(2) بشأن هذا السِّجال، انظر مُقتطفات نصوص:
J.- Ch. GODDARD, *La Querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, Xavier LÉON, *Fichte et son temps*, t. I, Paris, Armand Colin, 1958, p.293-368; 527-637.

(3) Walter JAESCHKE (éd.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812). Philosophisch-literarische Streitsachen 3 et 3.1. (Quellendband)*, Hambourg, Felix Meiner, 1994; Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

(4) Pierre-Henri TAVOILLOT, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la «querelle du panthéisme» (1780-1789)*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.

فلسفة التاريخ وفلسفة الدِّين، بصفتهما نظامينِ فلسفيين مُتكاملين، من غير أن نغفل وِلادة باراديغم الهيرمينوطيقا، في صورة نظرية الفهم، وسُوء الفهم لدى فريدريك شليغل وفريدريك شلايرماخر[5].

وقد نجحت فلسفة الدِّين، منذ ذلك العصر التأسيسي، في تبوُّءِ موقع مُهمّ في مقدّمة الدراسات الفلسفية. وهي اليوم تُجسّد وجودها في معظم الجامعات في صورة (كراسيّ الأستاذية)، أو ترتبط بمراكز أو مؤسّسات بحث مُتخصّصة. لذلك فإنّ هذا الاعتراف المُؤسّساتي بها لا يعني أنّ كِيانها الإبستيمولوجي قد توضح في صورة نهائية. ذلك أنّ فلسفة الدِّين لا تزال تظهر، على أكثر من صعيد، بالصورة التي ظهرت بها الميتافيزيقا لدى أرسطو، أي «علمًا قيد البحث عنه» (*épistèmè zêtoumenè*).

إنّ ردود الفعل المُتناقضة التي تستمر بالظهور، لا تعود فَحَسْب إلى الشكوك المُتعلّقة بمنزلتها الإبستيمولوجيّة. بل إنّها تجد تفسيرها أيضًا في العَلاقات الإشكالية التي تُقيمها فلسفة الدِّين مع حقول أُخرى تهتمّ بالأمر نفسه.

1. بداية مع الثيولوجيا المنهجيّة أو العَقدية. فبعض الثيولوجيّين رَأوا فيها نوعًا من ثيولوجيا مُبتذلة تتوجّه إلى غير المُؤمنين وإلى «أنصاف المُؤمنين». وضمن هذه النظرة الاختزالية، تُعزى بسهولة إلى فلسفة الدِّين مهمّات وضيعة، هي الدفاع عن العقيدة دون أن نجعل منها طرفًا مُحاورًا كامل الصلاحية مع الثيولوجيا العقدية[6].

(5) André LAKS, Ada NESCHKE (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, Lille, Presses universitaires, de Lille, 1990.

(6) بشأن الصورة الكلاسيكية المُتعلّقة بالدفاع عن العقيدة، وهو ما تُلخصه عبارة «العلم الكاثوليكي»، انظر:
Claude LANGLOIS (éd.), *La Science catholique. L'«Enscylopédie théolologique» de Migne (1844-1973) entre apologétique et vulgarisation*, Paris, Éd. du Cerf, 1992; François LAPLANCHE, «La notion de "science catholique", ses origines au début du XIXe siècle», *RHEF* (Janvier-juin 1988), p.63-90.

إنّ الدفاع عن العقيدة في بداية القرن يجد تعبيرًا فلسفيًا لافتًا في مجلّدي كتاب أمبروزا غاردل:
La Crédibilité et l'apologétique, Paris, Gabalda, 2e éd. 1927.

من أجل تقدير شخصي للعودة المعاصرة إلى الدفاع عن العقيدة، أرجعُ إلى مداخلتي:
«Exigences et difficultés de la pensée contemporaine en matière d'apologétique: impossibilité?», dans Philippe CAPELLE (éd.), *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p.309-315.

وفي إطار التصنيف الكلاسيكي لكتب الدفاع الكاثوليكي في العقيدة في بداية القرن، كان المدخل إلى الإيمان *praeambula fidei* يتفرّع إلى ثلاثة فروع: البَرْهَنة الدِّينيَّة، والمسيحية، والكاثوليكية. والحقل الذي كان من نصيب فلسفة الدِّين هو البَرْهنة الدِّينيَّة. وبعد أن أُهمل هذا التصنيف مُدَّةً من الزمن استعاد موقعه في الكتب الحديثة عن الثيولوجيا الأساسية[7]. وليس من شأن فلسفة الدِّين أن تتدخّل في البَرْهنة المسيحية التي تَرمي إلى إثبات التصديق العقلي للوحي، ولا في البَرْهنة الكاثوليكية التي كانت تَزعم أنَّها وضعت معايير الحقيقة للكنيسة الكاثوليكية. وفي داخل هذا النوع من عدّة الدفاع عن العقيدة، تؤدّي فلسفة الدِّين الدور المُلتبس المُرتبط بتخصّص لا غِنَى عنه، وإن كان تخصّصًا ينبغي مُراقبته من كَثَب، لأنه يُمكن أن يُكرر دور الثيولوجي داخل مجال عمله الخاص.

وقد تعزّزت الشكوك لدى عدد كبير من الثيولوجيين البروتستانت الذين حَذَوْا حَذْو «فلسفة الوحي الوضعية» لكارل بارت، وذلك لأنَّ فلسفة الدِّين بَدَت بمنزلة غواية خطيرة كرّست كلّ الاختزالات الأنثروبولوجيَّة المتعلّقة بالوحي، غواية على الثيولوجي أن يرفضها بصفتها شكلًا من أشكال عبادة المفاهيم والتولُّه بها.

2. وإنّ معظم الذين يُنادون بالعقلانية الخاصة بالعلوم الإنسانية، ربّما في أيامنا، في فرنسا أكثر ممّا في خارجها، يُقدّرون أنَّ فلسفة الدِّين تُمثّل معركة خلفية، يقودها أولئك الذين لم يُسلّموا تسليمًا تامًّا بأنَّ العلوم الدِّينيَّة تُعيد إلى الأرض الصُّلبة للوقائع التجريبية عقلًا يميل، في مجال الدِّين أكثر منه في أي مجال آخر، إلى اللُّجوء إلى العوالم الخلفية. والحال إنَّه قد يخطر في البال أنَّ فلسفة الدِّين يُمكن أن تكون صورة انتقالية جسّدت نهاية عصر الميتافيزيقا، صورة مَدْعوة إلى أن تُزاح، في مُهلة قصيَّة شيئًا ما، لتحلّ محلّها العُلوم الإنسانية المُتعلّقة بالدِّين، مثلما كان على فلسفة التاريخ أن تُخلي الساحة لتحلّ محلّها

(7) انظر كمثال:
Armin KREINER, «Demonstratio religiosa», dans Heinrich DÖRING, Armin KREINER, Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1993, p.9-84.

العلوم التاريخية، أو مثلما أخلى علم النَّفْس العقلاني الساحة لعلم النَّفْس التجريبي.

3. وفي عَرِين الفلسفة بالذات استمرّت المُجادلات على أشدّها بشأن فلسفة الدِّين، موضوعها وغايتها ومظهرها الإبستيمولوجي وموقعها داخل مجموعة التخصّصات الفلسفية. وما زالَ منذ البِداية سُؤال أساسي على نحو خاص يتعلّق بعلاقة فلسفة الدِّين بالميتافيزيقا والأخلاق حتى اليوم، حيٌّ في السّجالات المُعاصرة؛ وسؤال آخر يتعلّق بمعرفة مدى كونها تُشكّل حجر الزاوية في المعرفة الفلسفية (في مثل هذه الحالة تكاد تندمج، بالضرورة، مع الميتافيزيقا) أو المدى الذي ينبغي، بعكس ذلك، إدراجها فيه أُسْوَة بالفلسفة السياسية والجمالية أو فلسفة التاريخ، في حقل الفلسفة المُسماة «فلسفة تطبيقية».

وهدفُ هذه المقدّمة تقديم فكرة أُولى عن غرض مجال التخصّص ومُهماته.

الدِّين بصفته مُعضلةً فلسفية

«الدِّين»: الكلمات والشيء.

لنبدأ ببعض الملحوظات المُتعلّقة بالظاهرة التي تُشكّل الموضوع الصُّوري لحقل الدراسة: الدِّين[8] فمنذ القِدَم شكّلت عبارة الدِّين ***religion*** باللاتينية مادة تفكير وتأمُّل لغوي، ولاسيَّما لدى شيشرون وَلاكتانس (Lactance) (250-317م)، وهو ما يُمكن أن نعثر على صدى له لدى القديس أُوغسطين، وقد سلكت هذه التأمّلات القديمة مسلكين مُتمايزين بتمايُز الفعل ***relegere*** من الفعل ***religare***.

إنَّ الإحالة اللُّغوية الأُولى وَرَدَت عند أولو جيل (Aulu Gelle) في الصياغة الآتية وترجمتها: «على المرء أن يتوخّى الدّقة لا أن يكون مُوَسْوِسًا»، وهي التي مهّدت لتأمّلات شيشرون اللُّغوية؛ فقد قدّر هذا الأخير أنَّ الجذر اللُّغوي هو فعل *relegere* («أعاد القراءة، قرأ مُجدَّدًا») الذي يعني التطبيق النبيه، إلى درجة

---

(8) للوقوف على توجيه أوّلي، انظر:
Hist. Wb. d. Philos. 8, 631-733, وخاصة p.631-673.

الوَسْوَسَة، للطُّقوس والقُيود، أي لمُجمل التعليمات الواردة في مفهوم المشيئة الإلهية *numina* التي هيمنت على ديانة الرومانيين[9]، ونجد صدى لذلك في تعريف شيشرون للدّين: «الدِّين هو أن تهتمّ بموجود أسمى 'من الإنسان' هو الذي يُسمّى وُجودًا إلهيًا ونتوجّه إليه بالعبادة»[10].

وحدَث تعديل لدى المسيحي لاكتانس المعاصر للإمبراطور قسطنطين، إذ انتقل التركيز نحو قوة الصِّلة التي تربط المؤمن المسيحي بربه[11]، فصار المصدر اللُّغوي هو فعل *religare* («وصل»). إنَّ الدِّين بحَسَب هذا المعنى هو فَنُّ إقامة العَلاقة، عموديًا بين الإنسان والله، وأفقيًا بين الرجال والنساء الذين يشتركون في المُعتقد الدّيني نفسه.

ويربط مُؤرخو الدِّين أو المُتخصّصون في المؤسسات الهندو-أوروبية من أمثال أوتّو (Otto)، وهوفمان، وبنفينبست، أصل الكلمة بالفعل *relegere* الذي يُحيل معناه على الثقة، وبذلك تكون قضية الدِّين، في أساسها، «قضية ثقة».

وإنني إذ أُذكّر بهذه المُعطيات المعروفة جيدًا، فليس ذلك لأنّها تُشكّل رحمًا لُغويًا لا يُمكن تخطّيه وينطوي على عمارة المفاهيم لدى الفلاسفة فَحَسْبُ. إنَّ خطوة إضافية في مجال البحث التأويلي تُملي علينا إبداء ثلاث ملحوظاتٍ ذات فائدة فلسفية ملحوظة:

1. يبدو أنَّ هناك حلقة بين التأمُّل في الاشتقاق اللُّغوي والدِّين المعيش. وهكذا فإنَّ الاشتقاق الذي أنجزه شيشرون ينطوي على عدد من خُصُوصيات الدِّيانة الرومانية، في حين تستند تأويلات لاكتانس والقديس أوغسطين[12] إلى تجربة قوة الرباط الذي يربط المؤمن المسيحي، كما اليهودي، بالله الحي بهذا الرباط.

2. لا يُمكن إلّا أن يُثير دهشتنا كون المفردة اللاتينية *religio*، الراسخة جدًا،

---

(9) CICÉRON, *De natura deorum* II, 72; III, 5.

(10) CICÉRON, *De inventione* II, 53.

(11) LACTANCE, *Divinae institutiones* IV, 28.

(12) SAINT AUGUSTIN, *Retract.* I, 12, 9; *De civitate Dei* X, 3. ينطلق أوغسطين في بحثه عن اشتقاق لكلمة من الفعلين *eligere* et *religere* (اختار، أعاد الاختيار).

بوضوح، داخل المُمارسات والمُؤسسات الدِّينيَّة الرومانية قد انتشرت انتشارًا واسعًا. فبعدما انتقلت المُفردة إلى كلّ اللُّغات الأوروبية تقريبًا، احتفظت هي وحدها بقوة تكثيف معاني الظاهرة الدِّينيَّة. بَيْدَ أنَّ مُفردة *religio*، على ما بيّنه إرنست فيل Feil في بحثه الضخم عن التاريخ الحديث لهذا المُصطلح، لم تحمل هذا المَلْمح العام الذي نعزوه إليها اليوم عزوًا عفويًّا إلّا مع بداية الحداثة[13].

ولولا هذا التركيز الدلالي لأمكَنَ ألّا يكون بوُسعِ فلسفة الدِّين أن ترى النور في هذه الصورة التي نعرفها.

3. هذا المسار الغريب للمُفردة اللاتينية لم يكن خاليًا من الأخطار: فما الذي يسمح لنا بالقول، على صعيد «فلسفة الدِّين»، إنَّ كل الطُّرق تؤدّي إلى «روما»، أي إن مفهوم الدِّين ينبغي أن يستعير قالبه من كلمة «دين»؟ ألا ينطوي ذلك على «مركزية إثنولوجيَّة» شديدة الضَّرَر تَزعُم أنَّ مُفردة «دين» تنطوي وحدها على كلّ أنماط الظاهرة الدِّينيَّة وتجلّياتها؟ بعض روّاد تاريخ الأديان، مثل ف.م. مولر (F.M. Müller)، كانوا قد لحظوا أنَّه لا يوجد في اللُّغة السنسكريتية مُعادل دلالي لمُفردة «دِين»، وأنَّ البديل هو الإحالة على عددٍ من العبارات، تبعًا لوجهة التركيز على الجانب الثقافي ـ الطقوسي (الدارما *Dharma*، القانون، النظام، العادة) أو على جانب الإصغاء *(Sruti)* أو الثقة أو الإجلال *(bhakti)* والإيمان *(Sraddha)*. وثَمَّةَ ملحوظاتٌ مُماثلة يُمكن إبداؤها في اللُّغة اليونانية، حيث تتوزّع المعاني على كلمات *nomos*، *eusebeia* («تقوى»)، *aidos* («احترام»، «خفر»)، *latreia* («عبادة»)، إلخ[14].

(13) Ernst FEIL, *Religio*, vol. I-III, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. I. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (1968); II. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (1997); III. *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbergriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (2000); Ernst FEIL (éd.), *Streitfall «Religion». Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster, 2000.

(14) بشأن هذه المسألة انظر:

Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la religion*, Bruxelles, Complexe, 1998.

مفهوم أساسي ومتناقض: «الدّين الطبيعي».

مُنذ البِدايات كان هناك قسم كبير من الأفكار الفلسفية المُتعلّقة بالدّين يدورُ حول فكرة «الدّين الطبيعي». هذه الفكرة، كما بيّنت جاكلين لاغريه[15]، التي تعود جذورها وموضوعاتها الأساسية إلى شيشرون (Cicéron) وسينيكا (Sénèque) والتي بلغت ذروتها في عصر الأنوار مع هرمان صمويل ريماروس (Reimarus) (1694-1768)[16]، وجوهان سالومو زيملر (1725-1791)، وغوتولد إفرايم ليسينغ (Gotthold Ephraïm Lessing) (1729-1781)، الذين طوّروا برنامج هربرت لورد تشاربوري (Herbert de Cherbury) (1581-1684) المعروض في كتابه الحقيقة *De Veritate* (1924)، هي أكثر تعقيدًا وغنى مما تُوحي به الصُّور الكاريكاتورية التي تقدّم عنها أحيانًا اليوم. نلحظ ذلك بالعودة إلى النصوص التي طوّر الفلاسفة فيها هذا المفهوم. ذلك أنَّ عددًا كبيرًا منها اتخذ شكل الحوار من الزاوية الأدبية وهو ما يبرز أهمية الحدس الذي كوّنه الفلاسفة بشأن ضرورة قيام حوار بين الأديان، وهو ما لم يحدث على نِطاق واسع إلّا منذ بضعة عُقود.

1. النص المصدر هو عن طبيعة الآلهة لشيشرون، الذي أقام فيه حوارًا بين مُمثّلين للمدارس الفلسفية الهلّينستية الكبرى: الأبيقوري ڤيليوس (Velleius) والرواقي بالبوس (Balbus) وكوتا (Cotta)، وهو الكاهن الأكبر (pontife) في دولته، ما لم يمنعه من أن يكون ناطقًا باسم «الأكاديمية الجديدة»، المدرسة الفلسفية الموسومة بالنزعة التشكيكية، التي يرتبط بها شيشرون نفسه. واستحضروا فكرة أبيقور «الفكرة المُسبقة» (*hypolepsis*) والفكرة الرّواقية «الفكرة العامة»، واستخرجوا نِقاط اتفاق معقولة في مادة يظهر فيها تباين صارخ بين الآراء. من هنا تأتي أهمية التوصّل إلى الحد الأدنى من الاتفاق. وفي نهاية الحوار ارتسم اتفاق رباعي شمل النِّقاط الآتية: 1. الإيمان بوجود الآلهة؛ و2. تحديد هُويَّة

---

(15) Jacqueline LAGRÉE, *La Religion naturelle*, Paris, PUF, 1991; *ID.*, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIᵉ siècle*, Paris, Vrin, 1991.

(16) Hermann Samuel REIMARUS, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Gesammelte Schriften*, vol. I-II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. Voir Wolfgang WALTER (éd.), *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Beiträge zur Reimarus Renaissance in der Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

إله أسمى يُطابِقُ العقل الكلّي؛ و3. وجود عقل أسمى هو الذي يُنشِئُ العالم ويحفظه ويحكمه ويُدبره؛ و4. الإيمان أخيرًا بوجود عناية إلهية عامة مسؤولة عن نظام العالم وعناية إلهية خاصة تسهر على شؤون البشر. وفي الرسالة XCV إلى لوسيليوس (Lucilius)، يُظهِرُ سينيكا صدى هذه العقيدة في قوله: «التعبُّد الذي علينا فِعلُهُ تجاه الآلهة هو أن نعتقد ابتداءً وجودَ آلهة، ثم أن نُقِرَّ بعظمتها؛ وهو أن نعرف أنَّ حُماة العالم هم الآلهة؛ وأنَّ قوة الآلهة تُحرّك الكون، وأنّ لها سيطرة على الجنس البشري باهتمامها أحيانًا بأفراد مُعيّنين»[17].

وفرضية وجود دين طبيعي، وهي التي يعزوها هربرت دو تشاربوري إلى مبادئ إيمانية خمسة (وجود كائن أسمى، واجبُ العبادةِ، وهو واجب يتجسد في تزاوج الفضيلة والتقوى، والتوبة من الذنوب، والإيمان بوجود ثواب وعقاب بعد الموت) لم يكن لها أهمية نظرية فحَسْب، بل إنَّها تبرز، فضلًا عن ذلك، مزايا عملية بمقدار ما تُحْدِثُ تعديلًا في نظرتنا إلى ديانات المُدن والمُمارسات الثقافية فيها. وحتّى إذا كانت فكرة الدِّين الطبيعي تستتبع فكرة التقوى، فإنَّ تحديد الأشكال الخاصة بالعبادة أمر يعود إلى الدِّين المُكتسب الذي تُعزّزهُ التقاليد. ويُفضي ذلك إلى موقف تسامح قوي تجاه تنوّع المُمارسات الثقافية.

2. بيار أبيلار (Pierre Abélard) (1079-1142)، في كتابه عن **الحوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي**[18] (1141)، استعاد المضمون نفسه ناقلًا إياه إلى سِياق مسيحي. ففي السنة الأخيرة من حياته كتب إلى كلوني (Cluny) هذا الحوار، الذي صِيغ على غِرار الحوار السابق لـ «شيشرون»، كما أشار إلى ذلك آلان دو ليبيرا (Alain de Libera). ويُشكّل هذا الحوار «مُنعطفًا في تاريخ الفلسفة المكتوبة باللاتينية»[19]، ضمن الحدود التي نرى فيها، أوّلَ مرة، فيلسوفًا عربيًا يُجادل يهوديًا ومسيحيًا. والمُؤلّف نفسه يقترح أن يكون فيلسوف الحوار العقلاني، المُهتمّ بإجراء فحص نقدي لمُجمل الديانات (*diversae fidei sectae*) التي تتقاسم العالم، هو الشخصية التاريخية أبو بكر ابن الصائغ (أو ابن باجة) المُتوفّى في فاس

---

(17) SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, XCV, 50, cité d'après SÉNÈQUE, *Entretiens*, *Lettres à Lucilius*, éd. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, p.963.

(18) Trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.

(19) Alain DE LIBERA, *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p.325.

عام 1183، الذي نشأ داخل التقاليد الإسلامية دون أن يمنعه ذلك من الجهر بفلسفة عقلانية مُتحرّرة من كلّ إيمان ديني. بهذا المعنى يُمكن القول إنّ «أبيلار كان هو المصدر الذي أتاح للغرب الناطق باللاتينية السّماع (ouï-dire) بِفلسفة ديار الإسلام» (م.ن.، ص327).

واتخذ الحوار الشكل الأدبي لرؤيا ليلية شهد أبيلار خلالها ظهور ثلاثة عابدين لله الواحد يطلبون تحكيمه. ويجري التحكيم بفحصٍ ديالكتيكي لمزاعم الحقيقة المُرتبطة بالمواقف العقدية لكلٍّ من دِيانات أهل الكتاب.

وكان أبيلار يعرف جيدًا أنَّ الاعتداد والعَجْرفة يدفعان أتباع دِيانة مُعيّنة إلى استبعاد من لا يُشاركهم في الإيمان بدينهم من الرحمة الإلهية وإلى الحكم عليهم بالعذاب الأبدي، ولذلك جهد في تثبيت أولَوية القانون الطبيعي كما يتمثَّل في حب الله والجار القريب. واقترح، ضمن هذا المنظور، تطوّرًا للوعي الدِّيني قطع خلاله ثلاث مراحل مُتتالية: القانون الطبيعي وحده الذي يكفي لخلاص الذين لا ينعمون بوحي إلهي؛ وشريعة موسى الصارمة التي غالبًا ما يظلّ معناها الروحي مُقنعًا خلف طقوس لا تُطاق؛ وتعاليم المسيح التي هي ليست سوى شرح للقانون الطبيعي والتي تستجيب لطلب الحِكمة الإغريقية ولطلب العلامات لدى اليهود.

3. في السنة نفسها التي سقطت فيها القسطنطينية على يد العثمانيين، نشر الكاردينال نيكولاس الكوزي (Nicolas de Cuse)* (1401-1464) حواره في سلام الإيمان *De pace fidei*[20] (1453) الذي أشركَ فيه عشرين شخصية، بدءًا بالمسيح والرسل ووُصولًا إلى مُمثّلي مُختلف التقاليد الثقافية الذين كان منهم فرنسي وإيطالي وتَتري وفارسي وكلداني وهندي. وفي مرحلة كان على المَجْمَع الدِّيني المُنعقد في كونستانس (ألمانيا) فيها أن يفضّ نِزاعًا أساسيًا في المسيحية، أدّى فيه نيكولاس الكوزي نفسه دورًا طليعيًا، اتخذ الحوار الشكل الأدبي لمجمع عالمي مُنعقد في القُدس برئاسة الكلمة الإلهية نفسها، وهدفه إقامة «السلام الدائم بين الأديان».

(*) نيكولا كريبس المعروف أكثر باسم نيكولاس دو كوزا. [المترجم]

(20) NICOLAS DE CUSE, *De pace fidei, La paix de la foi*, trad. Galebois, Sherbrooke, 1977.

ورأى الكوزي أنّ تعدّد الأديان، الذي هو تعدّد طُقوس، لا يتحوّل إلى شر إلّا حين يُسَبِّبُ إحداثَ «انقسام وكراهية» (المقطع 54) وبُغْض للآخر. هذه المقاربة المتسامحة لمسألة تعدّد الأديان تجد ركيزتها في الملحوظة الأنثروبولوجيَّة التي تُفيد أنّ الإرادة الحُرّة تتجلّى بالضرورة في تعدّد أنواع السلوك والتصرّفات. لكن هذه المُقاربة مصدرها، إنْ غُصْنا أعمق من ذلك، فالفكرة التي كوّنها الكوزي عن وحدانية الله نفسها. وذلك بالتحديد لأنَّ هذه الوحدانية مُفارقة (وسامية) تفوق الوصف وهي تتطلّب التعدّد ولا تستبعده. فالامتلاء (plénitude) والوحدانية لا يتنافيان بل العكس هو الصحيح. بهذا المعنى يُقالُ إنَّ التعالي الإلهي عن الوصف هو أفضل ضمانٍ للتعدّدية: «أنت إذن من يَهَب الحياة والوجود، أنت من يبحث الجميع عنك بكيفيّات مُختلفة داخل الطُّقوس المُختلفة، وأنت من يُسَمّى بأسماء شتى، لأنَّك كما أنت تَظَلّ عندنا غير معلومٍ ومُتعاليًا على الوصف»[21].

وانطلاقًا من ذلك يطرح سؤال معرفة الديانة التاريخية التي تستطيع أكثر من غيرها أن تُمثّل في الحقيقة التاريخية مبدأ الوحدانية المُفارقة هذا. فرأى الكوزي أنّها المسيحية، وأنّها وحدها القادرة على جمع تعدّدية الطُّقوس في عبادة مشتركة لله الحيّ والحقيقي الذي يسمح النور الطبيعي بمعرفته: «الوصايا (commandements) الإلهية هي أقصر الوصايا وأشهرها وهي المشتركة بين كلّ الأمم. وأكثر من ذلك أنّ النور الذي يبيّنها لنا غريزي في النفس العاقلة؛ لأنَّ الله يأمرنا بأن نحبّ هذا بالذات الذي أتانا الوجود منه وألّا نفعل مع الآخر ما لا نريد أن يفعل معنا. فالحبُّ إذن هو اكتمال شريعة الله وكلّ الشرائع تؤدّي إليه» (م.ن.، المقطع 59).

وبعد عِدّة سنوات استكمل الكوزي أفكاره بـ «أعمال تطبيقية» مركّزة خصوصًا على الإسلام، في كتابه غربلة نقدية للقرآن *Cribratio Alkoran* (1460-1462)، الذي سعى إلى أن يُثبِتَ فيه كيفيَّة تجلّي رَوعة الإنجيل في نُصوص القرآن، مُثبتًا بذلك مبدأ أنّ أيّ دين هو تعبير عن البحث الكوني عن الحياة السعيدة.

(21) *«Tu ergo [...] es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis»* (*De pace fidei*, § 5).

4. في سنة 1593 نشر الاقتصادي والكاتب السياسي (جان بودان J. Bodin) (1529-1569) كتابه *Colloquium heptaplomeres* («حوار بين سبعة علماء ذوي مشاعر مُختلفة تجاه الأسرار الخفية لقضايا الوحي»). وهذا الكتاب كان مُتداولًا في الخفاء، لكنّ ذلك لم يَحُلْ دون أن يُمارس تأثيرًا ملحوظًا. وقد كشف الكتاب في تصميمه عن المَنزلة الجديدة للدِّين داخل الفضاء العقلي في بداية الحداثة. ومن بين المواقف الدِّينيَّة التقليدية، المسيحية، واليهودية، والإسلام، بدا الموقف المسيحي مُشتّتًا بين ثلاث طوائف مُختلفة. يُضاف إلى ذلك ممثّلان للنزعة الحيادية الدِّينيَّة (indifférentisme)، يُدافع الأول عن موقف الحذر القاضي بممارسة كلّ الطقوس المتاحة بالتناوب. في حين يمتنع الثاني عن أية ممارسة شعائرية، اعتقادًا منه أنَّ كل الشعائر لا تُناسِبُ فكرة الدِّين الطبيعي. فقد كانت تلك أوّل مرّةٍ يُقَرُّ فيها إذن بالحيادية الدِّينيَّة وبالدِّين الطبيعي بصفتهما موقفينِ دينيين كاملين.

لقد حذا بودان حَذْو الكوزي، فأظهر تفهّمًا لتعدّد أصوات الأديان (polyphonie) الذي يفضله بوضوح على التجانس (uniformité) في دين واحد. وكما أنَّ المدينة السياسية تحتاج إلى تضافر عدة مجالات مهنية، فإنَّ تعددية الأديان يمكن أن تُسهِمَ في الوحدة العضوية للمجموع.

ومع ذلك، لا يُمكن أن نغفل أنَّ تنوّع الأصوات لا يُنتج بالضرورة نشيدًا ذا أصوات متعدّدة ومُنسجمة. والتجربة المرَّة تبيّن مدى تحامل الأديان بعضها على بعضٍ وتبادلها التُّهم واللعنات، ومدى رفض بعضها حقائق بعضٍ. لذلك يقدّر بودان أنَّ الدِّين الطبيعي وحده، الأكثر قِدَمًا، والأكثر بساطة وثباتًا، هو «خط النشيد الثابت لتنوّع أصوات الدِّين»، «هو الكانتوس فيرموس *cantus firmus* الذي تنعقد حوله لعبة التحوّلات الحرّة»[22]. بهذا المعنى، فإنّ الدِّين الطبيعي، عند بودان، هو خيرُ ضمانٍ للتسامح الدِّيني.

5. صدر كتاب دافيد هيوم (Davis Hume) (1711-1776) بعد مضي قرن

(22) Jacqueline LAGRÉE, *La Religion naturelle*, p.35..

على وفاته، وهو حوارات في الدِّين الطبيعي[23] (1779). أعطاه هيوم شكل حوارٍ بين ثلاثة أطراف: كليانت (Cléanthe) الذي يتميّز بطريقة ذهنية «فلسفية ومتبصّرة»، وفيلون (Philon) الذي يُمثّل الشكّية غير المُبالغة، وديميا (Déméa) الذي يدافع عن مواقف مُحافِظةٍ صلبة غير مرنة. والشكل الجدالي يُناسِبُ كثيرًا علم موضوع غامض وغير مؤكّد. وعلى امتداد الحوار يُبيّن هيوم أنَّ الركن من بين الأعمدة الأربعة الكلاسيكية في الدِّين الطبيعي، أي وجود كائن أسمى، يُعَدُّ خارج دائرة الشكّ. وكلّ الأسئلة الأُخرى المتعلّقة بطبيعة الله أو الآلهة وخصائصها وصفاتها وبالطريقة التي تُدير بها العناية الإلهية العالم هي موضع جدال، وهو ما تدلّ عليه الحُجج التي استخدمها المُحاورون الثلاثة. ونحن نفهم، على نحوٍ أفضل سبب استفاقة كانط من «نومه الدوغمائي» تحت صدمة التجريبية التشكيكية لدى هيوم، والسبب الذي جعله مُرغمًا على تطوير مذهبه النقدي الذي عليه أن يتصدّى لتحدّي الوعي الحادّ للحدود المضروبة على فهمنا بحضور أشياء لا محدودة وغير مفهومة.

وفي هذا الحوار نعثر على الاقتباس المشهور من اللورد بيكون (Bacon)، الذي يؤكّد فيه «أنَّ قليلَ الفلسفة يجعل المرء مُلحدًا؛ وكثيرَها يهديه إلى الدِّين»، وهو اقتباس غالبًا ما يَرِد خارج السياق. وغالبًا ما تلفتنا طريقة هيوم المُبتكرة في وقوفه مُحايدًا بين التجسيمية المُفرِطة الخاضعة لمبدأ «يجوز كلّ شيء» *Anything goes*» وتشكيكية هيوم في الحقيقة التي هي نوع من اللاأدرية التي يُمكن أن تُطابِقَ في النهاية الإلحاد.

ومن وجهة نظر فلسفة الدِّين، سنهتم على نحوٍ مماثلٍ أو أكبر بـ التاريخ الطبيعي للدِّين المنشور سنة 1757 على أثر النزاعات مع الرقابة الكنسية واهتمامنا بكتاب الحوارات *Dialogus*. إنَّ مفهوم هيوم لِـ «التاريخ الطبيعي» للدِّين سيصلح غالبًا أن يكون قوّة إبعاد وطرد في يد الآباء المؤسّسين لفلسفة الدِّين مثل شلايرماخر وشيلّنغ؛ إلاَّ أنّه يضع في الوقت نفسه أسس مُقاربة تكوينية للظاهرة الدِّينيّة استعادها فيورباخ ونيتشه لاحقًا. والجديد في هذا البحث الذي نشره هيوم بالتزامن مع بحوثه الثلاثة عن الانتحار، والشعوذة والحماسة، وخلود النفس،

---

(23) David HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1987; trad. Maxime Davide, Paris, Vrin, 1973.

يكمن في المنظور «الطبيعي» الذي يعتمده هيوم تجاهَ الظاهرة الدِّينيَّة. فهو استبعد كل مقاربة استعلائية وفوق طبيعية، ودرس الأديان من منظور طبيعي وسببي حصرًا، فدشّن بذلك ما صار يُسمّى في أيامنا الدراسة السوسيولوجيَّة للأديان[24]، لكن من منظور طبيعي: فبدلًا من التساؤل عن حقيقة الأديان وطبيعتها العقلانية، رأى فيها ابتداءً تعبيرًا عن عاطفة بشرية وحاجة إلى الإيمان ينبغي تحليل مخلّفاتهما الحسنة والسيئة. هنا أيضًا ترك هيوم السؤال معلّقًا، مُلقيًا نظرة لا مُجاملة فيها على التاريخ الفعلي للأديان، بحيث بدا أنَّ ويلات الأديان تتجاوز في معظم الأحيان ما تحمله من مواساة. من هنا تأتي الحاجة إلى «ديانة طبيعية» يُمكن أن تتدارك هذا الاختلال، وإن تساءل هيوم عن مدى إمكان أن تقوم بين البشر ديانة ذات طبيعية فلسفية خالصة.

إنَّ جينالوجيَّة الانفعالات (affects) هي التي تسمح بفهم تكوين الأشكال التاريخية الكبرى للدِّين: تعدّد الآلهة البدائي، والألوهية الشعبية، والألوهية التفكّرية، والدِّين الطبيعي. ونجد لدى جاكلين لاغريه (J. Lagrée) لوحة إجمالية تتضمّن أجوبة هيوم عن الأسئلة الحاسمة المُتعلّقة بالدِّين: أية حاجات يُلبّي؟ أية عواطف يُحرّك؟ أية غايات يتوخّى؟ ما آثاره الفردية والجماعية، الحسنة أو السيئة؟[25].

إنَّ هيوم حقّق، في تساؤلاته هذه، إنجازًا حاسمًا باتجاه مقاربة جينالوجيَّة وأنثروبولوجيَّة للدِّين، وهي مقاربة لم تُستغلّ فعليًّا إلّا بعد نصف قرن[26]. إنَّه أول من أكد أنَّ تعدد الآلهة وعبادة الأوثان يمثّلانِ أقدم ديانة عند البشر. بهذا المعنى، هناك رباط عميق بين الأسئلة المطروحة في كتاب التاريخ الطبيعي للدِّين، وهو نص قيل عنه إنَّه ملحد، حتى قبل نشره، والأسئلة المُعالجة في كتاب حوارات في الدِّين الطبيعي. إنَّ البشرية التي تعرف أنَّها لم تتصرّف على

(24) J. C. A. GASKIN, *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, Basingstoke, 1978, p.146.

(25) Jacqueline LAGRÉE, *La Religion naturelle*, p.71.

(26) لتقويم إسهام هيوم في تكوين فلسفة الدِّين، انظر:
J. C. A. GASKIN, *Hume's Philosophy of Religion*; B. LOGAN, *A Religion without Talking. Religious Belief and Natural Belief in Hume's Philosophy of Religion*, New York, 1993.

الصعيد الدّيني بطريقة معقولة طَوَال تاريخها تملك الكثير من الأسباب التي تجعلها تتساءل عن الشروط التي تسمح لـ «الدّين الطبيعي» بأن يقوم في المجتمع الإنساني.

عند هذا السؤال أُغادر الورشة الكبرى المتعلّقة بـ «الدّين الطبيعي» لأتوجّه نحو الورشة المتعلّقة بفلسفة الدّين بالمعنى الدقيق للكلمة. «تناول أمر غير فلسفي بطريقة فلسفية أفضل من استبعاده أو إعادة تشكيله بطريقة غير فلسفية»(27). هذه العبارة، التي كتبها غوتولد إفرائيم ليسينغ دفاعًا عن تصوّر ليبنتز المتعلّق بالثالوث المقدس، يبدو لي أنّها ترسم الحدّ الفاصل الذي علينا أن نجتازه الآن.

مصدرا الدّيني: «السلامة» و«الائتمان»

إنّ ملحوظاتنا التمهيدية المتعلّقة بالحقل الدلالي لكلمة *religio* (دين) تستحضر معًا عددًا من الأسئلة التي طرحها مؤخّرًا جاك دريدا(28) فبتطبيق دريدا على الدّين أُسس فكرته المتعلّقة بمُصطلح «différance»*، قدّر أنَّ كلّ مُحاولة للبحث في الدّين تُملي علينا الجمع بين مصدرين، بين بؤرتين أو منبعين يُحيل كلٌّ منهما على حقل دلالي مختلفٍ عن الآخر. فالبحث في الشأن الدّيني يعني مراعاة أنَّ «هناك، في كلّ الأحوال، انقسامًا واحتمالًا لتكرار المصدر» (م.ن.، ص85).

وجوهر الدّين، إن أمكنَ الحديث عن جوهر، لا يُمكن تصويره إلّا في شكل بَيضيّ الشكل ذي بؤرة مزدوجة. فمن جِهة، عندنا فكرة السليم المعافى التي يُشير إليها الحقل الدلالي لكلمة «مقدّس»؛ ومن جِهة أخرى، لدينا سِجلّ

(27) *G.E. Lessings Sämtliche Schriften*, éd. Lachmann-Muncker, Stuttgart-Leipzig, 1886-1924, LM, XVIII, p.10.

(28) Jacques DERRIDA, «Foi et savoir. Les deux sources de la "religion": aux limites de la simple raison», dans Jacques DERRIDA, Gianni VATTIMO (éd.), *La Religion*, Paris, Ed. du Seuil, 1996, p.9-86.

(*) «différance» كلمة نحتها دريدا مُستخدمًا حرف a بدلًا من حرف e الذي في الكلمة الأصلية différence. وأصل الكلمة différer يحيل على معنى الإرجاء وإلى معنى الاختلاف، وفي هذا الابتكار اللّغوي ما يعيد الكلمة إلى تعدّد دلالاتها. [المترجم]

«الدِّيني» بقيمه المقرونة بالاعتقاد والإيمان والثقة المُحتملة وائتمان الآخر (م.ن.، ص35، 37، 46).

ويُمكن أن تتجلّى هذه التكرارية نفسها، بحسب تحليل دريدا، بطريقتين مُختلفتين.

1. «اندفاع السليم» (م.ن.، ص38)، أو وظيفة «السلامة (م.ن.، ص76) يُمكن أن يكون له تأويلان مُتمايزان: يقضي الأول بالإشارة، على طريقة ليفيناس، إلى الفَرْق بين القداسة (sainteté) [وهي مختصّة بالبشر] والطهارة (sacralité) [وهي قداسة مختصّةٌ بغير البشر، بالله أو بالأشياء]. واستنادًا إلى ذلك، حين يُختزل الدِّين في جوهره الأخلاقي الصِّرف، يُصبح قائمًا خارج الأوهام الخطيرة للنومين أو الاقتدار الإلهي. ونحن نرى بوضوح في كتاب الكلّية واللانهاية *Totalité et Infini* أنّ ذلك يُفضي إلى إزالة الأسطرة جذريًا، وإلى رفض أيّ تصوّف ورفض الاقتدار الإلٰهي (numineux) بالمعنى الذي أطلقه رودولف أوتو Otto. لكن بالإمكان أن نحاول، على طريقة هايدغر، أن نفكّر في «طهارة من غير قداسة sacralité sans sainteté، أي طهارةٍ من غير إيمان». إنّ الطاهر (المقدّس sacré) يمتلك حينئذٍ كثافة أُنطولوجيّة، تجعله يندمج بالغرابة المُقلقة لظهور الكينونة المختلفة جذريًا عن الكائنات[29].

والبؤرة الثانية في هذا الشكل الإهليجي يحتلّها القطب «الروماني» و«اللاتيني» من «الدِّين». وقيمته الأساسية تكمن في صفته «الائتمانية *fiduciar-ité*»[30] التي تحتمل هي أيضًا تأويلين مُختلفين باختلاف الدلالة اللغويّة للفعل *relegere* [أي إعادة القراءة] (وهو تأويل يشترك فيه و. أوتّو، وج.ب. هوفمان، وإ. بنفينيست[31]) أو الفعل *religare** (وهذا يشترك فيه لاكتانس، وأُوغسطين وتيرتوليان Tertullien).

(29) بشأن موقع المقدّس عند هايدغر، انظر:
Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Peeters, 1999.

(30) Jacques DERRIDA, «Foi et savoir...», p.76.

(31) م.ن.، ص47-48. في هذه الملحوظة يُولي دريدا أبحاث بنفينيست أهميّةً كبيرةً، مع إشارته إلى «اللُّجج التي يتقدّم فوقها هذا العالم الكبير بخطى هادئة، كما لو أنّه يعرف غَمْ ينحدّث» (ص44).

(*) أي وَصَلَ أو أقام صِلة. [المترجم]

2. أشار دريدا بقوة إلى عدم تجانس صارخ بين هذين المصدرين للدِّين، ورأى أنَّ عليهما أن «يمتزجا [. . .] من غير أن يُلغي أحدهما الآخر، على ما يبدو لنا» (م.ن.، ص47). ويُحيلنا ذلك على سؤال يقع، إن صحّ القول، في منبع هذه «الازدواجيَّة الأصلية في الدِّين» (م.ن.، ص69): أي السؤال عن الشروط التي تغدو معها هذه الازدواجيَّة مُمكنة. إنَّها فكرة الشهادة (témoignage) أو البيّنة، وظاهرة الشهادة ـ الإقرار (attestation) اللتين تشكّلان نقطة التقاطع بين هذين المصدرين اللذين لا يُمكن أن يندمجا، على ما يبدو من اقتراح دريدا (م.ن.، ص83)؟.

على أنّ الفرضية المُتعلّقة بمثل هذه النقطة من الالتقاء هي التي تُتيح إقامة علاقة بين الدِّين والعقل، من غير أن ينفي ذلك التنافر بينهما. ويرى دريدا أنّ اللقاء بينهما ليس مُستحيلًا أبدًا، لأنَّ الدِّين والعقل يرتبطان بـ «مَعين مشترك»: «لا دين *religio* من غير قداسة «*sacramentum*»، ومن غير ميثاق ووعد بشهادة حقيقية على الحقيقة» (م.ن.، ص43). وعن هذا المَعين المشترك، يقول: إنَّ «الشهادة ـ الإقرار الصافية، إن وجدت، تنتمي إلى تجربة الإيمان والمعجزة. وهي حين تكون مفروضة على كلّ «رباط اجتماعي»، مهما يكن عاديًا ومألوفًا، تُصبح أمرًا لا غنى عنه في العلم وفي الفلسفة وفي الدِّين» (م.ن.، ص84).

وانطلاقًا من ذلك، يُطرح السؤال عن معرفة نوع فلسفة الدِّين الذي يُمكن أن نشيّد إذا بدأنا من هذه الفرضيات[32]. فالذي يراهُ دريدا أنّ لا شيء يُجيز لنا أن نستنتج قبل الأوان طلاقًا أكيدًا بين العقلية التكنولوجيَّة والعقلية الدِّينيَّة، لأنَّ الدِّين عرف دائمًا كيف يستعمل التقنيات، وهو يعرف اليوم أيضًا كيف يوظّف أكثر مصادر التكنولوجيا تطوّرًا. بل إنّ السؤال المطروح يتعلّق بالطريقة التي يستخدم الدِّين بها التكنولوجيا.

(32) من المُفيد أن نحلّل تحليلًا وافيًا الفكرة المتعلقة بـ «مسيحانية من غير الماسيّا»، وهو ما يتجاوز إطار هذه المقدّمة. انظر بشأن هذه المسألة:
John D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997; Hent De VRIES, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.
وأعود أيضًا إلى مداخلتي: =

فلسفة الدِّين، اللاهوت الفلسفي، الفلسفة الدِّينيّة
توضيحات لغوية مُصطلحية

قبل أن نستكمل هذه الملحوظات المتعلّقة بالضرورة وبالصعوبات المُرتبطة بمشروع البحث في قضية الدِّين في المصادر الفلسفية، علينا أن نخوض في عملية توضيح المُصطلحات: فماذا نعني بالتحديد بفلسفة الدِّين؟ إنَّ العبارة، كما سأستخدمها، تُفهم بمعنى اصطلاحيٍّ ضيّق. فالمفهوم الذي يُمكن تحديد حقل صلاحيته بدقّة هو مفهوم إجرائي ناجح. وهذا يملي علينا، والحالة هذه، أن نضع حدًّا واضحًا بين مفهومين قريبين: اللاهوت الفلسفي من جهة، والفلسفة الدِّينيّة من جِهة ثانية.

من اللاهوت الفلسفي إلى فلسفة الدِّين.

اللاهوت الفلسفي ومصائر الميتافيزيقا الغربية.

يُهمّنا في البدء أن نحدّد الأسباب التي تمنعنا من أن نخلط بين فلسفة الدِّين واللاهوت الفلسفي (وهو العنوان الذي أُفضّله على عبارة «اللاهوت الطبيعي»)[33]. فاللاهوت الفلسفي نظام فلسفي قديم بالفعل قِدَم الفلسفة نفسها. فقد رأى معظم الفلاسفة، خطأً أو صوابًا، أنَّ رغبتهم في التوصّل إلى فهم مجموع الكائنات لا يُمكن أن تنفصل من التساؤل عن الإلهي *theion*. هذا السؤال الذي يتعدّد في صِيَغ مُختلفة، بدءًا بالسؤال التقليدي عن «الأدلّة» على وجود الله[34]، ووصولًا إلى التساؤلات الحديثة عن الطريقة التي يُمكن بها اللهَ «أن يحضر إلى الذِّهن»[35] أو عن «العبادة المفهومية»[36] التي يبدو أنّها تحبس الله

= «Penser la religion: questions à Jacques Derrida», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n°57 (Janvier-mars 1996), p.57-69.

(33) نعثر على عبارة اللاهوت الفلسفي لدى توما الأكويني Thomas d'Aquin (*In Boeth. De Trin.* 1 c.).

(34) بشأن هذا السؤال، انظر:
Bernard SÈVE, *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994.

(35) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

(36) Jean-Luc MARION, *L'Idole et la Distance*, Paris, Le Livre de poche, 3e éd. 1991.

الإلهي في الرداء الإلزامي للتصوّر «الأنطو ـ ثيو ـ لوجي» [أنطولوجي ـ ثيولوجي]. وعلى الرَّغم من نقد كانط الشديد الذي تناول فيه السلامة النظرية «للأدلة على وجود الله»، نجدُهُ، وهو مُبتكر عبارة «أُونطو ـ ثيو ـ لوجيا»، لم يكفّ عن التذكير بأنَّ العقل البشري لا يُمكن أن يتخلص من الأفكار المُتعالية التي هي الله، والعالم، والنفس، والتي تتقاسَمُ فيما بينها تقليديًّا حقل الميتافيزيقا المُسمّى «الحقل الخاص».

وكان لدى الفلاسفة قبل سقراط معالم تساؤل فلسفي مخصوص يتناول طبيعة الإلهي وكيفيات تجلّيه. وفي الأصل كان يتكرّر هذا التفكير أحيانًا، ولاسيَّما لدى هيراقليطس، عبر تفكير نقدي يتناول الدِّين في مُمارسته العملية، الدِّين الشعبي على وجه الخصوص. إنَّ ما يخصّ اللاهوت الفلسفي صار يتمثّل (أحيانًا لا دائمًا) في الاختلاف عن المُمارسات والمُعتقدات الدِّينيَّة القائمة، وفي استكشاف سبيل فلسفي صِرْف يوصل إلى الله الإلهي الجدير بهذا الاسم.

ومن سقراط إلى فيخته كان على كثير من الفلاسفة أن يدفعوا ثمن موقفهم النقدي غاليًا. يدلّ على ذلك كتاب أوتيفرون *Eutyphron*: أُشيع عن سقراط سلبًا أنَّه كان «صانع آلهة» ولم يكن ذلك يعني غير أنَّه لا يُؤمن بـ «آلهة المدينة القدامى»[37] وذلك بالتحديد لأنَّه وضع علامة استفهام جذريٍّ أمام التعريف الشائع للتقوى: «قلْ واعملْ ما يُرضي الآلهة بالصلوات والأضحيات» (م.ن.، 14 ب)، ولأنَّه شكّل تحدّيًا للمدينة. وفي دراسة جميلة وضعها غريغوري فلاستوس (Gregory Vlastos) عن تقوى سقراط[38]، حذَّرنا من الوقوع في وهم أن نَعُدَّ مؤسّس فلسفة الأخلاق متنوّرًا قبل التنوير. فباسم مفهوم خالٍ من الدِّين والتقوى، راح سقراط يُسائل تديّن مواطنيه: «الدِّين كما فهمه سقراط مشحونٌ بكلّ أنواع السحر، الأبيض كما الأسود. إنَّ من يمارس التقوى السقراطية لا يُخاطبُ الألوهية في صلاته: 'أنت التي تصنعين إرادتي'، بل: 'أنا الذي أصنع إرادتك'. ففي هذه الصيغة الجديدة من التقوى لا يكون الإنسان متسوّلًا يستجدي لنفسه

---

(37) *Eutyphron* 2 b.

(38) Gregory VLASTOS, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. Catherine DALIMIER, Paris, Aubier, 1994, p.219-248.

مُتضرِّعًا لآلهة أنانيَّةٍ متعطِّشةٍ للمجد، للحصول منها، بالتملّق والأضحيات، على فعل خير لا سبيل لتحفيز الآلهة على فعله بسبب إرادته الخاصة للخير. إنَّ الإنسان يتوجه إلى آلهة هي، بطبيعتها، فاعلة خير دائمًا: إنَّها لا تُريد للبشر إلّا ما يريدونه لأنفسهم إذا كانت إرادتهم موجّهة نحو الخير من غير تردّد» (م. ن.، ص245-246).

وبعض المقطوعات «الدِّينيَّة» المستمدّة من هيرافليطس الإيفيسي (Héraclite d'Éphèse) يُمكن أن تُعطينا فكرة أوّلية عن العقل الذي ألهم هذه الفكرة النقدية والذي نعثر على بعض مقولاته في فلسفة الدِّين لاحقًا.

1. الشذرة الأُولى التي تستحقّ اهتمامنا تتعلّق بمؤسّسة دينية كبيرة الأهمية في اليونان القديمة: مؤوّل الإشارات الإلهية. إذ يَرِد ذكره في المقطوعة 93: «المعلّم الذي يعدّ كاهن ديلفي Delphes لا يقول شيئًا ولا يُخَبِّئُ شيئًا بل يُصدر إشارات». أفكانَ المقصود مجرّد وصف لخطاب تأويل الإشارات الإلهية الذي ليس خطابًا تصريحيًّا ولا مُبهمًا وخفيًّا بل هو خطابٌ تلميحي، أم كان المقصود نقدًا مُقَنَّعًا؟ إذا اخترنا الجواب الثاني وجدنا أنفسنا أمام الاستنتاج الآتي: على الفيلسوف أن يبتكر لغة أُخرى غير لغة تأويل الإشارات لكي يتحدث عن الإلهي. وبعض مُؤوّلي فكر هيراقليطس رأوه إشارةً إلى قطيعة نقدية مع طريقة عمل اللُّغة الدِّينيَّة، بل محاولة لجعل الخطاب الفلسفي مُنافسًا للخطاب الدِّيني بشأن المسألة الإلهية[39].

2. الشذرة الثانية تتعلّق بالممارسة الدِّينيَّة الجماعية للمواكب الدِّينيَّة. إنَّها تتعلق، والحالة هذه، بالمواكب الدِّينيَّة «القضيبية»* إكرامًا لديونيزوس، وهو ما يُشير إليه هيراقليطس في الشذرة 15: «لو لم يعمدوا إلى المواكب ولم يمجدوا الأعضاء المخجلة في أناشيدهم، إكرامًا لديونيزوس، لكانوا قد

(39) إنّه التأويل الذي اختاره مارسيل كونش (Conche) في نشره مقطوعات هيراقليطس: Marcel CONCHE, *Héraclite, Fragments*, Paris, PUF, 1986, p.150-153. وفي هذا الإصدار، نجد المقطوعات الدِّينية قد جُمِعَتْ معًا (انظر: ص150-186). ولتحليل مجموع المقطوعات الدِّينية لهيراقليطس، انظر:
Clémence RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd. 1968, p.385-410.

(*) مواكب يُحمل فيها مجسّم يُشبه القضيب الذكري. [المترجم]

فعلوا الأفعالَ السفيهة. والشيء نفسه بالنسبة إلى هاديس (Hadès) وديونيزوس الذي يتوجّهون إليه بكلام الهذيان بل بالفِسق والفُجور». والعبارة الأُولى يُمكن أن تُقرأ بصفتها استنكارًا أخلاقيًا: كيف يُمكن أن تنطوي تصرّفاتٌ بهذا المستوى من الفُحش على معنى ديني؟ وقد كان إكليمندس الإسكندري (Clément d'Alexandrie)* الذي يُورد هذا المقطع في كتابه الخُطبة التمهيدية *Protreptique*، الناطق بلسان الاستنكار الأخلاقي الذي تُسبّبُهُ التصرّفات غير اللائقة المموّهة بغلاف ديني. والعبارة الثانية تكتسي معنى فلسفيًا أعمق. إذ يضمّنُها هيراقليطس، مفكّر الأضداد، حكمًا فلسفيًا على المعنى الخفيّ لهذه المُمارسات الشعائرية. إنّ ما لا يعرفه المؤمن وما على الفيلسوف وحده أن يكتشفه هو أنَّ هذه العبادات تستند إلى تواطؤ غريب بين ديونيزوس وهاديس؛ كما لو أنَّ غريزة الحياة التي تُعبّر عن ذاتها بطقوس التهتّك والعربدة مُتواطئة مع غريزة الموت.

3. نقف أخيرًا أمام شذرة ثالثة تتعلّق بالتسمية الدِّينيَّة للإلهي. وفي منظور اللاهوت الفلسفي، لهذه الشذرة أهمية خاصة: «الله الواحد، العاقل، العاقل وحده يُريد ولا يُريد أن يُطلق عليه اسم زيوس Zeus» (المقطوعة 32). ويجعل في حالة تَوازٍ، بل في تنافُسٍ، لاثنتين: الألم الفلسفي الخالص الذي يُطلق على المُطلق (عبارة كان هيراقليطس أول من أعطاها معنى فلسفيًا) الذي يتجلّى في عبارات مُحايدة مثل «الواحد، الشيء، الحكيم» إلخ، ومن جِهة أُخرى، التسمية الدِّينيَّة الصافية للإلهي التي تستخدمها تقاليد دينية محدّدة. فالمواجهة تقوم، والحالة هذه، بإزاء تسمية خاصة جدًا: زيوس Zeus، أي إله الحياة الشاملة.

ويُمكن، بمعنى ما، التقريب بين التسميتين. فليس ثَمَّةَ ما يمنعنا من تسمية المُطلق باسم زيوس. ومن جهةٍ أُخرى، لا يجوز الخلط بينهما، كما لو أنَّ كُلًّا منهما يستجيب لشروط تفسير وفهم مُتمايزة. وهذه الشذرة، مقروءة بهذه الطريقة، تحدّد تحديدًا رمزيًا منزلة اللاهوت الفلسفي على امتداد تاريخ الميتافيزيقا الغربي:

(*) والد الكنيسة الإغريقية. [المترجم]

خطاب عن المُطلق والله يتكوّن كما لو أنّه معزولٌ عن الخطاب الدّيني، مطوّرًا «معياره الخاص للإلهي» (ج. نابير J. Nabert)؛ ولا يُمكن، مع ذلك، أن يُغفَلَ الأول إغفالًا كلّيًا. هذا الانفصال (chiasme) الذي لا يستبعد الاحتكاك هو أحد المُعطيات الأساسية في تقاليد الفكر الغربي.

وكان أفلاطون وأرسطو، مُؤسّسا الميتافيزيقا الغربية، قد أسهما هما أيضًا، كلٌّ على حِدَة، في تطوير لاهوت فلسفي، شكّل منذ ذلك الحين جزءًا من الإرث الثقافي الغربي، في الأقل إلى زمن كانط وهيغل. بل إنّ كلمة ثيولوجيا *theologia* (لاهوت) نفسها متحدّرة من أُصول أفلاطونية. إنّ اللاهوت الفلسفي، بارتباطه القوي بمصير الميتافيزيقا، طرح سؤالًا عن السُّبل العقلانية التي تُتيح الإقرار بوجود الله (صيغة الطُّرق الخمسة المشهورة للقديس توما الأكويني مثلًا)، وعن الأسماء الإلهية (p. ex. *S. Th. I*, q. 13)، وعن القدرة على معرفة الله، وعن تحديد فكرة الله بالذات، وأخيرًا، عن توافق فكرة الألوهية مع الشر في العالم (قضية الربوبية التي غدت مشهورةً عند ليبنتز).

ونواصل تفكيرنا ضمن منظور تاريخي وقد نتساءل في أثناء ذلك، على طريقة إيبرهارد يونغل (Eberhard Jüngel): أَلَم يكن هنالك عصور مُختلفة لانتشار السؤال الفلسفي عن الله[40]؟ في البداية، كان عصر ظهرت فيه أدلّة كبيرة على وجود الله. ثم تلاه العصر الكلاسيكي للفلسفة الحديثة الذي انتقل فيه مركز الاهتمام إلى أشْكلة فكرة الله، وهذا حَمَلَ معه قضية انسجام الصفات الإلهية ومسألة علم اللاهوت. وأخيرًا، في عصر الميتافيزيقا المُنتهية، برزت أسئلة غير مسبوقة، مثل: «أين الله؟»، حرفيًا («إلى أين ذهب الله؟»)، هذا هو السؤال الفاضح الذي طرحه الأخرق في كتاب لنيتشه العلم المرح *Gai Savoir*، في اللحظة نفسها التي أعلن فيها موت الله)، وهل يُمكن أن نتخيّل «إلهًا لم تُفسده الكينونة»؟ (ليفيناس)، أو «إلهًا أخيرًا» (*Letzter Gott*)[41] لا يُمكن أن يُطابِقَ الإله علّة ـ ذاته causa sui الخاصّ بالـ «أنطو ـ ثيو ـ لوجيا» (هايدغر)؟، إلخ.

---

(40) Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, Mohr, 1977, p.67-72; trad. *Dieu, mystère du monde*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, p.78-84.

(41) بشأن الطرح الهايدغري، انظر: Françoise DASTUR, «Le "dieu extrême" de la phénoménologie», *Archives de philosophie*, n°63 (avril-juin 2000), p.195-304.

صحيح أنَّ اللاهوت الفلسفي يبدو، في نظر عدد كبير من الفلاسفة الأوروبيين في أيامنا، ذا سمعة سيئة. لكن، حين نعرف الأهمية التاريخية لهذا الإرث، ينتابنا الشكّ في شهادات الوفاة المتسرّعة التي تشهد بأنَّ العقل قد تخلّص نهائيًا من الأسئلة التي أُثيرت تحت راية «اللاهوت الفلسفي». وحتى إذا كان الأمر متعلّقًا بمُسَوّغاتٍ تستحقّ التحليل، يبدو أنَّ اللاهوت والفلسفة الأوروبيّين قد تخلّيا عن هذا النوع من التساؤل، ذلك أنَّ الأعمال الأنغلوسكسونية المخَصَّصَة حديثًا لهذه الأسئلة تحمل، كمًّا ونوعًا، الدليل على خِصبٍ لا ينضب في هذا المنهج، الذي لا يزال أمامه مستقبل واعد[42]

التفكير في الدِّين: تكوين فلسفة الدِّين ومُهمّاتها.

ما يُدعى في أيامنا «فلسفة الدِّين» حقل علمي حديث جدًّا نشأ من محصّلة المشاريع المُختلفة (المُجهضة) الرامية إلى بناء لاهوت طبيعي، وكان مركز الثقل فيه هو المفهوم الغامض «الدِّين الطبيعي». وعلى الرَّغم من ظهور الروّاد العباقرة أمثال هيوم وباسكال واسبينوزا، يمكن التكلّم بصعوبة على «فلسفة الدِّين» قبل القرن الثامن عشر الذي تميّز، على صعيد المصطلحات والمُفردات المُعجمية الخاصة في الأقل، بغزارة المنشورات التي تُعالج شأن الدِّين.

وتعود أُبوّة الكلمة إلى اليسوعي الكاريني سيغموند فُون ستورشينو (1731-1797) الذي ينتمي إلى مدرسة فولف (wolff) وهو الخصم العنيد لمذهب الربوبيّة

= أحيل أيضًا على دراستي: «La pauvreté du "dernier Dieu" de Heidegger», dans Henri A. KROP, Arie L. MOLENDIJK, Hent DE VRIES (éd.), *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Louvaind, Peeters, 2000, p.397-420.

(42) يظلّ الكتاب المرجعي للدراسة التاريخية عن اللاهوت الفلسفي: Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter de Nihilismus*, t. I-II, Darmstadt, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1975. ومن بين الدراسات الأنغلوسكسونية الغزيرة المخصّصة حديثًا للاهوت الفلسفي، تظلّ المؤلفات الآتية ذات أهمية خاصة:
Anthony KENNY, *The God of the philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1979; Richard SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, *ibid.*, 1977; John L. MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

déisme، وكان يدرّس المنطق والميتافيزيقا في ڤيينا. وقد نشر باسم مستعار في أوغسبورغ، عام 1772، كتابًا عن فلسفة الدِّين، ثم راح يوسّعُهُ بعد ذلك بين عامي 1773 و1781 حتى بلغ سبعة مجلدات، أضيف إليها لاحقًا عنوانه: وثائق نادرة من الأرشيف الداخلي لفلسفة الدِّين Seltenere Urkunden aus dem inneren Archive der Religionsphilosophie (1791)[43]. وإذا كان العنوان المُستلهم من فلسفة الدين الطبيعي (1770) Philosophia de religione naturali، غير مسبوق، فإنَّ المضمون يبقى مُطابقًا للمظهر الكلاسيكي للّاهوت الطبيعي، ويستكمل المرامي التسويغيَّة المُعلنة المُدافعة عن الدِّين. ويرى ستورشينو أنَّ الفلسفة الحقيقيَّة، إذا استخدمت استخدامًا صحيحاً، هي أكثر الحاميات فعالية للدِّين. إنَّ الدِّين الحقيقي في نظره لا يُمكن أن يكون غير الدِّين الكاثوليكي، كما بَيَّنَ في الكتاب السابع. و«فلسفة الدِّين» هذه، مقرونةً بقوة بمشروع تسويغيٍّ مُدافع عن الدِّين، لم تخلُ من إثارة انتقادات حادة، منها انتقادات نيقولاي، الناطق باسم التنوير البرليني. وإذا كنا ندين لستورشينو بابتكار العبارة الجديدة «فلسفة الدِّين» فإنَّ المضمون الفلسفي الفعلي للعبارة لم يتخذ شكله إلّا مع ظهور كتاب عنوانه رسائل في فلسفة كانط 1786-1787 لكارل رينهولد (Karl Reinhold)، الذي التحق عام 1772 بنظام اليسوعيين، ثم ارتدَّ عنه واعتنق البروتستانتية سنة 1783.

هذه المُعطيات التاريخية تُتيح لنا أن نُحيط على نحوٍ أفضل بأصالة السؤال الفلسفي الذي، بدلًا من أن يتركّز مباشرة في فكرة الله، يجهد في «التفكير في الدِّين» بكلّ تعقيداته. فما علينا أن نفكّر فيه هو الأديان الواقعية الموجودة فعلًا. أليست هذه مُهمّة مُستحيلة؟ «إنَّ أغلب الأفعال الإنسانية لا تحدث لكي تُرى بأعين العقل»، يقول ألدوس هكسلي (Aldous Huxley) في مذكرات سفره، معبّرًا عن الارتباك الذي أوقعته فيه مؤسّسة البقرات المقدّسة الهندية[44]. وإذا عمّمنا هذه الفكرة أمكننا أن نتساءل عن الشروط التي يمكن في ظلّها النظر إلى الدِّين بأعين

---

(43) بشأن شتورشناو Storchenau، انظر أطروحة والنر WALLNER:
Der Verfasser der Religionsphilosophie Sigismund von Storchenau (1711-1797), Innsbruck, 1963.

(44) Aldous HUXLEY, *Jesting Pilate. The Diary of a Journey*, Londres, Triad-Paladin Books, 1985, p.32; trad. Fernande Dauriac: *LE Monde en passant Jounral de voyage*, Vernal, Philippe Lebaud, 1988, p.42.

العقل الفلسفي. والمسألة دقيقةٌ دقّةً بالغةً بحيث يرفض اختزال الدِّين في مضامينه العقدية التي تقترب أكثر من الخطاب الفلسفي. إنَّ الإغريق كانوا يُميّزون بين درومينا *dromena* ودكنيمينا *deknymena* وليغومينا *legomena*. يكمن الخطأ إذن في أن نتخيل أنَّ الفيلسوف ينبغي ألّا يهتم إلّا بجانب من الدِّين هو الليغومينا. إنَّ مشروع التفكير في الدِّين فلسفيًّا يتعلّق بكلّ شيء في الدِّين: المواقف الروحية التي يشتمل عليها، وحالات الوعي ودرجات الوعي التي تُميّزه، والتصرّفات الشعائرية، بل ما نُغفله أحيانًا وهو التنظيم المؤسساتي ومُمارسة السلطة الدِّينيَّة.

إنَّ صعوبات التوصّل إلى تأويل فلسفي لمُمارسات الشعائر تحمل أكثر من دلالة. فمثلما يَسْهُلُ الإقرار بأنَّ الأسطورة تحمل مغزى، في حين أنّ مُمارسة الطقوس محكومة بالتكرار القسري، فإننا نفهم أنَّ بعض الفلاسفة فضّلوا، في إطار الظاهرة الدِّينيَّة، دينًا فلسفيًّا لا يكترث لأيّ طقوس، أو يراها «بلاهات مقبولة على مَضَض». هذه العبارة وردت في الجزء الثالث من كتاب جون سبنسر (John Spencer): كتاب القوانين اليهودية (1685) *De Legibus Hebraeorum Ritualibus*. كان سبنسر مُهتمًّا بـ «الانتقام للكتاب المقدّس» من تُهمة الاعتباطية، فاقترح المهمة الطموحة القاضية بتحديد الدواعي التي تحكّمت في الشرائع التعبدية اليهودية. فقد بدا له، في صورة مُفارقة، «أنَّ الله نفسه أقرّ عددًا من الطقوس التي اكتسبت تبجيلًا بفعل قِدَمها واستخدام الأُمم لها، وذلك لأنَّه يقدر أنَّ الأمر يتعلّق ببلاهات مقبولة على مَضَض»[45]، ولا علاقة لها أبدًا بالعقل. هذا النوع من «التسامح» هو الذي لا يُمكن أن تتسامحَ معه فلسفة الدِّين المُهتمّة بفهم «مُسَوِّغ وجود الطُّقوس».

فعلى فلسفة الدِّين، بناءً على الصورة التي عرضناها، مُهمّة أن تُفكّر في الدِّين بكلّ تجلّياته، وذلك يلزمها: 1. توضيح معنى الأديان الوضعية، بدلًا من بناء مفهوم فلسفي للدِّين؛ 2. أن تحلّل فيها جملة التعبيرات الفردية والجماعية والطُّقوس والمُعتقدات والمواقف الروحية، وكذلك المقولات العقلية والنقاشات التي تثيرها؛ 3. مراعاة مُعطيات تاريخ الأديان التي ينبغي إدراجها في سياق أشمل لمعنى التاريخ العالمي.

---

(45) بشأن الموقف من الصيغة التي قدمها سبنسر، انظر:
Francis SCHMIDT, «Des inepties tolérables. La raison des rites de John Spencer à W. Robertson Smith», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 39 (1994), p. 121-136.

وليس مُصادَفةً أن تكون فلسفة الدِّين قد وُلدت في زمن معاصر تقريبًا لفلسفة التاريخ. بل إنَّ تزاوجهما شبه العفوي[46] هو الإشارة الأولى لِخُصوصية الإشكالية التي نحن الآن بصددها. إنَّ اللاهوت الفلسفي، الذي يهتمّ مباشرة بالموضوع الذي يتوجّه إليه الوعي الدِّيني، يمكن أن يبقى غير مُبالٍ بمُختلف التجلّيات التاريخية للظاهرة الدِّينيَّة. وفي مقابلة ذلك، نجد الرغبة في التوصّل إلى قابلية فهم فلسفي صِرْف للظاهرة الدِّينيَّة تقتضي بالضرورة تفكيرًا في المكانة التي تشغلها هذه الأخيرة في التاريخ العالمي.

إنَّ التعريف الذي افترضناه يقتضي تجزئة المسألة إلى عِدَّة ورشاتٍ كبيرةٍ عديدة: 1. مسألة جوهر الدِّين (أو بمُصطلح آخر أو بتعبير آخر مفهومه)؛ 2. مسألة معنى التعدّدية ومعنى التتابع التاريخي للأديان القائمة حقًّا: أفينبغي ألّا نَعُدَّها سوى أحد المُخلّفات الأساسية للعنة بابل، أو انعكاس إيجابيٌ للمُطلق الذي يتعذّر سَبْر غِناه، على ما يتراءى أنَّه اقتراح الكوزي de Cuse؟؛ 3. مسألة تحديد مضمون الحقيقة في مُختلف الديانات، وهو ما يقتضي تفكيرًا نقديًّا بانعطافاتها وتزويراتها (contrefaçons) وتحريفاتها؛ 4. وأخيرًا البحث عن «دين مُطلق» مُفترض، يختصر، في الأقلّ من زاوية الفهم كما لو في بؤرة العدسة، شرارات الحقيقة الموجودة وجودًا حثيثًا في الديانات الأُخرى، وهو ما يُتيح للإنسانية كلّها أن تعبد الله عقلًا وحقيقة.

«فلسفة الدِّين» و«الفلسفة الدِّينيَّة»

تعريف فلسفة الدِّين يُصبح أدَقَّ إذا وافقنا على أن نميّز، استنادًا إلى اقتراح هنري دوميري، بين فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة[47].

فلا شيء يُملي علينا أن نَعُدَّ فلسفة الدِّين، كما عرَّفناها، حكرًا على المؤمنين الذين ينتسبون إلى عقيدة إيمانية خاصة. إنَّ الفيلسوف المُهتمّ بالتوصّل

---

(46) ليس ذلك هو إنجاز الفلسفة الهيغلية وحدها، فمنذ عام 1780 رسم معالمه ليسينغ في كتابه تربية الجنس البشري. انظر: Willi OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Francfort- sur- le Main, Suhrkamp, 1969, p.68-79.

(47) Henry DUMÉRY, *Critique et Religion*, Paris, SEDES, 1957, p.8-9.

إلى فهم فلسفي للظاهرة الدِّينيَّة بكلّ عُمقها التاريخي وبكلّ تجلّياتها، عليه أن يضع بين مُزدوجين اعتقاداته الدِّينيَّة (أو غياب هذه الاعتقادات).

يمكننا إذًا التشكيك فيه بأنه يتعرّض لخطر الوقوع في «دونجوانية ثقافية» على غِرار ما حصل مع بول ريكور خلال مُحاولته إعطاء أساطير الشرّ معنًى فلسفيًّا. إنَّ الفلسفة الهيرمينوطيقيَّة التي تريد تملّك فائض المعنى الذي تختزنه هذه الأساطير تبدو، بسبب ذلك بالذات، غير قادرة على إقرار حقيقة أية أُسطورة خاصة، أُسطورة آدم مثلًا. ويُبرهن ريكور على أنَّ التبشير المسيحي، الوثيق الصلة بأسطورة آدم، يوفّر لنا منظورًا جديدًا لتأويلات أخرى للشرّ، مصدرها مأساة الخلق، أو أسطورة الله الشرير المأساوية الذي أصاب الإنسان بالعمى، أو أخيرًا الأُسطورة الغنوصية عن النفس المنفيَّة[48].

وما يصدق على المسألة الفلسفية المُتعلّقة بفهم الرموز والأساطير التي تسعى إلى توضيح لغز الشرّ يُنقل إلى موضوعنا. فإلى جانب مسار فلسفة الدِّين الذي تحدّثنا عنه للتو، يُمكن أن نستعرض مقاربة فلسفية أُخرى للتجربة الدِّينيَّة التي تراعي معيار الإيمان الشخصي مُراعاةً جليَّة. فمن ناحية، نحن أمام موقف فلسفي يمنع، لأسباب منهجيَّة، اتخاذ أيّ موقف سابق لأوانه لمصلحة عقيدة دينية مُحدَّدة؛ ومن ناحية أُخرى، هناك مفكّرون يسعَوْن، من داخل إيمانهم بالذات، إلى أن يشرحوا بطريقة فلسفية الأسباب التي دفعتهم إلى اختيار هذه العقيدة، أو إلى أن يشرحوا فلسفيًا «قواعد» هذا الانتماء. فنحن في هذه الحالة نتحدَّث عن الفلسفة الدِّينيَّة.

إنَّ مجرد نظرة إلى تاريخ الفلسفة تُبيّن لنا أنَّ مُمثّلي الفلسفة الدِّينيَّة كانوا، في الغالب، هم أيضًا كبار المُهتدين. ومن بين شهود الفلسفة الدِّينيَّة المُستلهمة من المسيحية يُمكن أن نذكر: القدّيس أُوغسطين، وباسكال (Pascal)، ونيومان (Newman)، ومن هم أقرب إلينا مثل كيركيغارد (Kierkegaard) وبلونديل وإديث شتاين (Edith Stein) وسيمون فايل (Simon Weil). وثَمَّةَ صيغتان قدّمهما بلونديل تُظهِران بوضوح الفكرة التي تكوّنت لديه عن مُهمّة الفلسفة المسيحية وكذلك عن الصعوبات التي تعترض طريق نجاحها: «إنني أبحث، وأنا أعيش بصفتي مسيحيًا،

(48) Paul RICŒUR, *Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 2e éd. 1988.

عن الكيفيَّة التي عليّ أن أفكر بها بصفتي فيلسوفًا»(49). «هكذا يبدو لي أنني أعيش ذلك؛ وحينما يتعلّق الأمر بالتفكير بعلم ومعرفة، أو حينما يتعلّق بحمل الآخرين على أن يفهموه ويُقرّوا به، فهذا أمر آخر، إنها طريق طويلة *it is a long way*، على ما تقول أغنية الحرب»(50).

ولا شك في أنَّ الحدود بين المواقف والإجراءات المتعلّقة بفلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق للكلمة وتلك الخاصة بالفلسفة الدِّينيَّة ليست شديدة الوضوح دائمًا في الحالات الجُزئية. لذلك تبقى المُصطلحات اللُّغوية رجراجة شيئًا ما. إنَّ بعض المؤلّفات المتعلّقة بوضوح بـ فلسفة الدِّين تحمل أحيانًا عنوان الفلسفة الدِّينيّة والعكس صحيحٌ. ومن البديهي أنَّه يُمكن أن تحدث بين المُقاربتين، فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة، حالات تداخل وتحوّل. ذلك يعني، من بين ما يعنيه، أنَّ على كلّ فلسفة أن تُواجه، بالضرورة، الافتراضات الوجودية الخاصة بوجودها المُستقّل وهو ما يُشكّل تحدّيًا هيرمينوطيقيًا معتبرًا.

هذا ما كان ريكور قد أشار إليه في دراسة قديمة تناول فيها العلاقات بين الفلسفة والنبوة التوراتية. «قد يكون على الفلسفة، لتبدأ من نفسها، أن تمتلك افتراضات وأن تُعيد النظر فيها وتدخلها، بطريقة نقدية، في نقطة انطلاقها الخاصة بها. فمن لا يملك مصادر في البداية لا يتمتّع بعد ذلك بالاستقلال الذاتي»(51). إنَّ ريكور يدعونا إلى «فهم صحيح للفعل الفلسفي الأساسي» الذي لا يكون فلسفيًّا إلّا إذا كان «بحثًا من نُقطة الانطلاق، ومَوْضعة للسؤال الأول، وتنظيمًا منهجيًا للمعاني والدلالات». وهذا الفعل لا يكون «جذريًا حقًّا إلّا بـ 'استعادة' اللّافلسفي». الذهاب إلى الجذور: تلك هي جذريةٌ أكثر جذريةً من جذريَّة أولئك الذين يرفضون أن تكون لهم جذور لا علاقة لها بالفلسفة! بهذا المعنى يُمكن القول «إنَّ الفلسفة تُريد أن تكون الأولى من زاوية الأساس، بل قُلْ

(49) Maurice BLONDEL, cité dans Paul ARCHABAULT, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1928, p.40.

(50) Maurice BLONDEL, cité dans F. LEFÈVRE, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1928.

(51) Paul RICŒUR, *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.154.

بالأحرى من زاوية التأسيس؛ غير أنّها لا يمكن أن تكون كذلك إلّا إذا كانت ثانوية من وجهة نظر المصدر، والذخيرة الوجودية، والتدفّق الأصلي» (م.ن.، ص172).

وإذا أمكن أن يؤدّي الفيلسوف، في المجال الدّيني، دور «الباحث عن الأصل بطريقته الخاصة»، فهو لا يستطيع على أية حال أن يُقدّم نفسه في صورة ساحر. وفي ظلّ هذا التحفّظ «الهيرمينوطيقي»، أقدّر أنَّ التمييز بين «فلسفة الدّين» و«الفلسفة الدّينيَّة» ينطوي على قَدرٍ كبير من الخِصب الاستكشافيّ وعلى فائدة منهجيَّة لا ريب فيها، مثلًا، لتقدير قيمة التجديد في الفلسفة الدّينيَّة في روسيا، التي تتميّز بالعودة إلى النصوص التأسيسية لكلٍّ من سولوفييف (Soloviev) وبردياييف (Berdiaev) وباڤل فلورنسكوي (Pavel Florinskoy).

ويُمكن من ناحية أُخرى أن نتساءل عن مدى حَمْلِ كل واحدٍ من هذه الاتجاهات ميولَهُ الخاصة وإغواءاته. فالغواية الكبرى لدى فيلسوف الدّين، المحكوم حتمًا بنزعة المُقارنة، هي اللّاأدرية والنسبية أو التلفيقية التي تظهر أحيانًا في كُتب الحكمة الإلهية (théosophie) (الحكمة الدّينيَّة). أمّا غواية الفلسفة الدّينيَّة فهي الدفاع عن الدّين.

بعض الورشات النَّمُوذَجيَّة.

بعد أن عرضنا فكرة أوّلية لأهمّيَّة التمييز بين فلسفة الدّين واللاهوت الفلسفي من جهة، وفلسفة الدّين والفلسفة الدّينيَّة من جِهة أُخرى، سنعرض سريعًا بعض ورشات النقاش المُعاصرة، التي تبدو في نظري نموذجيَّة على نحوٍ خاص.

«كيف يحضر الله في الفلسفة؟»: السؤال المُثير للجدل في الـ «أنطو - ثيو - لوجيا».

لا شيء أكثر دلالة على راهنية اللاهوت الفلسفي وموقعه المثير للجدل كثيرًا في السّجال الفلسفي المعاصر من التساؤل الهايدغري عن القوام «الأنطو - ثيو - لوجي» للميتافزيقا الغربية، من أفلاطون وأرسطو إلى نيتشه. فمنذ البداية اهتمّ الفلاسفة بالإلهي. فأفلاطون، أحد مؤسّسي الميتافيزيقا، ابتكر تعبير ثيولوجيا ليتحدد به الخطاب الفلسفي الخاص المُتعلّق بالله. و«الفلسفة الأولى»

لأرسطو كان لها، هي أيضًا، وجهان: «ثيولوجي» على شكل تفكير في الكائن الأول الذي هو أساس لكلّ ما هو موجود وكائن؛ و«أُنطولوجي»، وهو تفكير في الوجود بما هو وجود وكونيَّة إسناداته، وشموليَّة تخصيصاته.

وانطلاقًا من هذه الملحوظة تساءل هايدغر: ألا يُحَدِّدُ الرباط الذي أقامه الفلاسفة، منذ أصله اليوناني، بين مسألة الكينونة والله، البنيةَ الأساسيةَ للميتافيزيقا بما هي ميتافيزيقا؟ بدا كلّ شيء في الحقيقة كما لو أنَّ الأسئلة عن الكينونة بما هي كينونة وعن كونية إسناداتها وعن الكائن الأسمى الذي هو أساس كلّ ما هو موجود، مُترابطة يستحيل قطعًا الفصل بينها. ولكي يُعيّن هايدغر هذه البنية الأساسية استخدم تعبيرًا ذا أصول كانطية «أنطو ـ ثيو ـ لوجيا»، محمّلًا إيّاهُ معنى أوسع بكثير مما هو في «الديالكتيك المُتعالي» عند كانط. والحقيقةُ، أنّه إذا لم يكن التكامل بين الثيولوجيا (علم اللاهوت) والأنطولوجيا (علم الكائن) شأنًا خاصًا بأرسطو، بل مَيَّزَ مشروع الميتافيزيقا بما هي ميتافيزيقا، فمن المُمكن أن نتكلّم، مثل هايدغر، على «تأسيس أنطو ـ ثيو ـ لوجيا» للميتافيزيقا بما هي ميتافيزيقا(52).

إذاك يُطرح السؤال عن معرفة كيفيَّة فهم الله في سياق هذه العُدَّة، أي يطرح السؤال عن معرفة «كيفيَّة دخول الله [*der Gott*] في الفلسفة بصفتها فلسفةً». إنَّ هايدغر يؤكد أنَّ الله في الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا، الذي يُحدّده بصفته علّةً لذاته، ليس هو الله في الوعي الدِّيني. هذا ما تقوله العبارات المشهورة التي تُنتزع غالبًا من سياقها: «إلى مثل هذا الله لا يُمكن أن يتوجّه المرء بدعاء أو أن يقدّم تضحية. وإلى علّة ذاته (الله) لا يُمكن أن يجثُوَ المرءُ على ركبتيه احترامًا ولا أن يعزف الموسيقى أو يرقص في حضرته»(53).

وخلال تاريخ الميتافيزيقا الطويل شهدت «الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا» وجوهًا

---

(52) Martin HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p.31-67; trad. André Préau: «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p.277-308.

(53) م. ن.، ص64.

متعدّدة: الإلهي في الثيولوجيا (اللاهوت) الأفلاطوني والأرسطي وفي الأفلاطونية الجديدة لا يُطابِقُ الإيديبسوم الكامل *Idipsum* الأوغسطيني[54]، والجوهري الذاتي *Ipsum esse subsistens* عند توما الأكويني، الذي أراد إتيان جيلسون أن يجعله قمة «ميتافيزيقا الخروج في صورتها المسيحية» (التوراة)، ولا الذات المُطلقة في «الأنطو - ثيو - إيغو - لوجيا» الهيغلية[55]. ولا يمنع ذلك من كون الأمر يتعلّق بالبِنية الأساسية نفسها للمعقول، الذي استمرّ على امتداد تاريخ الفلسفة، والذي ظلّ يتعزّز حتى بلغ ذُروته مع المثالية الألمانية. وكان على الفكر المسيحي نفسه أن يدخل هذا القالب، لا أن يتحرّر منه، ولو الواقع الذي لم يكن مُمكنًا عند بعضهم، بحكم أن هذا المجال قد استقبل بحفاوة ما أتاح للإيمان المسيحي نفسه أن يتيح للعقل التفكير فيه.

وأيًا تكن أهمية الأسئلة المتعلّقة بإشكالية التأسيس «الأنطو - ثيولوجي» للميتافيزيقا، فهذه الأسئلة تعني أولًا اللاهوت الفلسفي، وتعني بطريقة غير مباشرة، في الأكثر، فلسفة الدِّين[56]. وينبغي أن يقال شيء مماثل عن السّجالات النقدية التي تندرج في سياق السؤال الهايدغري: «كيف أتى الله إلى الفلسفة؟» إذا كان الأمر يتعلّق بدعوة إيمانويل ليفيناس إلى «الاستماع إلى إله غير مُصاب بعدوى الكينونة»[57]، أو بمحاولة تطبيق فكرة «الوثنية المفهومية» على

---

(54) بشأن هذا السؤال، أحيل على دراستي التي ستصدر قريبًا:
«*Idipsum*: Divine Selfhood and the Postmodern Subject», dans John D. CAPUTO (éd.), *Religion and Postmodernism*, Indiana University Press, 2001.

(55) Martin HEIDEGGER, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Ga 32, p.183, 196.

(56) محاضرة هايدغر المشهورة استتبَعَتْ كتابة وفيرة على نحوٍ غريبٍ. ولمقاربة هذه الإشكالية انظر
R. KEARNEY et J. O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.

(57) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p.10.
وبشأن تأويل ليفيناس لفكرة «أنطو - ثيو - لوجيا»، انظر:
Emmamuel LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, éd. Jacques Rolland, Paris, Grasset, 1993, rééd. Le Livre de poche, p.137-260.

مفهوم الكينونة الهايدغري، بما يفضي إلى ضرورة التفكير بالله الإلهي، من «غير الكينونة»[58]، لدى جان-لوك ماريون (Jean-Luc Marion)، أو أخيرًا بالسؤال الذي أثاره حديثًا ديدييه فرانك[59] المُتعلّق بمعرفة كيفيّة فرض الله في التراث اليهودي المسيحي على الميتافيزيقا الغربية، فإنّ كلّ هذه الأسئلة تنتمي إلى عالم آخر غير فلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق *stricto sensu* للكلمة.

«عالم من غير سحر»: تأثيرات العَلْمنة.

إنّ السؤال الذي أثار جدلًا كبيرًا والذي يتعلّق بالآثار السوسيوسياسية والثقافية والدِّينيَّة لـ العلمْنة، يبدو لي أنّه ينتمي، بحقٍّ، إلى المجال الإشكالي داخل فلسفة الدِّين. يتعلّق الأمر هنا، في الحقيقة، بالتساؤل عن نشوء هذه السيرورة المعقدة المعروفة بهذا الاسم، وبطبيعتها وبتطوّرها المتوقّع، وذلك من خلال التساؤل عما تدين به هذه السيرورة ولا تدين به للديانة المسيحية. وإذا صُغنا المشكلة بعبارات مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، قُلنا إنّ الأمر يبدو متعلّقًا بالمكانة الخاصة للديانة المسيحية في «التاريخ السياسي للدِّين»[60]. أفَيعني الأمر الدِّين المُطلق الذي جاء ليتوّج كلّ التطوّر الدِّيني للبشرية، وهو الدِّين الذي صار مؤهلًا لعبادة الله روحًا وحقيقة، أم يعني «ديانة الخروج من الدِّين» (م.ن.، ص133-141) التي ساعدت البشرية على التحرّر نهائيًا من سلطة الغيرية الجذرية التي تدل عليها «الديانة الأولى» المُفترضة (م.ن.، ص12-25)؟ أوَينبغي، بعكس ذلك، أن نرى ذلك، وهو ما يراه هانس بلومونبيرغ[61]، نتيجة لا فِرارَ منها لتثمين الفضول النظري في الفكر الغربي؟ هذا هو إذن مثال للسِّجال النوعي، نمط التساؤل الذي ينبغي أن تُواجهه فلسفة الدِّين في محور السؤال التوجيهي الثاني المُشار إليه آنفًا، أي السؤال عن النشوء التاريخي للأديان وعن تطوّرها المتوقّع.

---

(58) Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.

(59) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

(60) Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

(61) Hans BLUMENBERG, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp; trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler: *La Légitimité de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.

ولم يكن لمثل هذا التساؤل أن يمتدّ ويتّسع إلّا داخل ظروف ثقافية محدّدة. إنَّ فلسفة الدِّين هي أحد مُنتجات سيرورة العَلْمنة، وهي، في الوقت نفسه، التي تجعلها مادة للبحث والتفكير. هذا ما تدلّ عليه النصوص التأسيسية في التخصّص الذي يُظهِرُ تواصلًا بين الثقافات، حيث تشرع ديانة الآخر ورؤية العالم التي يفصح عنها غير المؤمن، بطرح السؤال على المؤمنين بديانة محدّدة. إن المؤمنين الذين تربطهم روابط مؤسّسية بتراثهم ولا يتنكّرون لها، يكتشفون أنَّ بعض الأسئلة، التي تَمَسُّ جوهر الدِّيني بالذات، تقتضي جهدًا للفهم يختلف عن جُهد اللاهوتيين، الذين يقع على عاتقهم، بحَسَب التعريف المشهور الذي وضعه ماكس فيبر، عبء صياغة التماسك الداخلي للنظرة الدِّينيَّة الخاصة إلى العالم. إنَّ قيام فلسفة للدِّين أمر مُمكن بشرط الرِّضا بطرح عدد من الأسئلة التي لا تنتمي مباشرة إلى تخصُّص اللاهوت ولو كانت تتعلّق بموضوعات وقضايا هي من صُلب اهتمامه.

فلسفة الدِّين والتجربة الروحية.

يضعنا السّجال الثالث في نقطة التقاطع بين اللاهوت الفلسفي وفلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة: إنَّه يتعلّق بمسألة التجربة الروحية وعلاقتها بالفلسفة.

1. تفهم الفلسفة، بالمفهوم القديم، بأنَّها، في الأقل، بمنزلة مُمارسة روحية وبناء عَقَدي على حَدٍّ سواءٍ. إنَّ الفعل الفلسفي هو في جوهره فعل اهتداء وتطهّر روحي. ونجد كثيرًا من المُؤلّفين، ولاسيّما بيار هادو (Pierre Hadot)، قد اهتموا حديثًا بإعادة الاعتبار إلى هذا التراث المَنْسيّ الذي يعود إلى عهد سقراط، والذي استعاده أفلاطون ثم تجدّد في الفلسفة الهلينستية[62]. وبعض النصوص الأفلاطونية تصف مسار الفكر الجدلي بعبارات مُقتبسة من اللُّغة الدِّينيَّة، بحيث يُمكن القول إنَّه «يُمكن، لدى أفلاطون، الدخول إلى الفلسفة بما

(62) Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995; *Id. Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Bibliothèque des Études augustiniennes, 2e éd. 1992; Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton-New York, Princeton University Press, 1994; André-Jean VOELKE, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Études de philosophie hellènistique, Paris-Fribourg, Éd. du Cerf, 1994.

يكاد يشبه الدخول إلى الدِّين، بمعنى الاهتداء إلى حياة وإلى نظام معرفي لا يمتلك طبيعةً فكرية فقط بل أخلاقية وروحية أيضًا»[63]. ويوجد هذا المسار على رأس تقليد فكري عريق. وقد أطلق إيتيان جيلسون (Étienne Gilson) عليه اسم «ميتافيزيقا الاهتداء». فالاهتداء ليس مجرّد حدث طارئ في النفس الدِّينيَّة، بل هو بِنية تأسيسية في الكينونة. وقد حَظِي بحظوته المسيحية بفضل القديس أوغسطين وصار فيما بعد من أغنى الينابيع وأخصبها في فكر العصر الوسيط، ولاسيّما الإيمان النظري لدى المعلّم إيكهارت (Maître Eckhart) *theologia*.

ويُمكن أن نتساءل عن مدى استناد بعض سِمَات اللاهوت الأرسطي إلى فرضية مُشابهة. فلا شك في أنَّ المفهوم الأرسطي للإلهي بناء معقّد جدًّا، تتشابك فيه موضوعاتٌ شتى. إنَّ ما يبدو أنَّه يميّز الموقف الأرسطي هو، ابتداءً، الرغبة في أن تحترم قدر الإمكان الرأي العام المُتعلّق بالإلهي. إنَّ الأفكار الشائعة *doxa* المُتعلقة بالإلهي لا تستحق الاستهجان في جميع الحالات. بل يُمكنها، على العكس من ذلك، أن تتضمّن جانبًا من الحقيقة التي على الفيلسوف أن يُراعيها. ومن جهةٍ أخرى، يبدو أنَّ تفكير أرسطو يستند إلى تقليد قديم في اللاهوت الفلسفي. وأخيرًا نجد أنَّ مفهومًا شخصيًّا للإلهيّ قد تكوّن لديه، مرتبطًا بما سُمِّيَ أحيانًا «منظوره الفلكي الاستيهامي».

ومن جهةٍ أُخرى، يُمكن أن يُطرح تساؤلٌ بشأن مدى كون الخطاب الأرسطي عن الإلهي تعبيرًا عن جُهد نظر عقلاني خالص، أو ربّما لو راجعنا أفكاره التي هي أعمق، في أساس تفكيره، لما وجدنا تجربةً روحيَّةً. إنَّها تجربة حياة الفكر، منظورًا إليها بصفتها تجربةً يعيشها الكائن الإلهي، تجربة الاحتكاك بمعقولية الأشياء الإلهية وسموّها، والمشاركة البشرية في حياة الألوهة بتمامها وهنائها. والنصّ الأرسطي الأساسي الذي يُملي علينا أن نُثير هذا النوع من الأسئلة هو الفصل السابع من كتاب **مقالة اللام من كتاب ما وراء الطبيعة** *Lambda des Métaphysiques* الذي نعثر فيه على المقطع اللافت الآتي: «السماء والطبيعة

---

(63) Dominique DUBARLE, «Dialectique et ontologie chez Platon», *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas d'Aquin. Essai d'ontologie théologale*, Paris, Beauchêne, 1986, p.81.

معلّقتان بهذا المبدإ. وهذا المبدأ هو حياة يُمكن مُقارنتها بأكثر أجناس الحياة كمالًا التي يُمكن أن تُوهَبُ لنا لنحيا لحظة قصيرة. إنَّ المبدأ هو دائمًا، في الحقيقة، هذه الحياة (وهذا مستحيل بالنسبة إلينا) لأنَّ عيشها هو مُتعة أيضًا وتلذّذ [. . .] كما أنَّ الوجود بالفعل أكثر من الوجود بالقوة هو بصورة العنصر الإلهي الذي يبدو أنَّ العقل يشتمل عليه، وأنَّ فعل التأمّل هو النعيم الأكمل والأسمى. إذن، إذا كانت حالة الغبطة هذه التي لا نحظى بها إلّا في لحظات مُعينة، هي التي يملكها الله دائمًا، فهذا أمر رائع، وإذا كانت التي يملكها أكبر، فالأمر أروَعُ. والحال أنّه يملكها على هذه الحال. والحياة ملك لله أيضًا، لأنَّ فعل التفكير حياة والله هو هذا الفعل بالذات؛ والفعل الإلهي المستمر في ذاته حياة كاملة وأبدية. إذن، فلنسمِّ الله حيًّا وكاملًا؛ إنَّ الحياة والديمومة الزمنية المُتواصلة والأبدية هما إذن بعض من الله، لأنَّ هذا بالذات هو الله»[64].

فـ «اللاهوتُ» الفلسفي الأرسطي يُمكن أن يكون ترجمة عقلانية لتجربة روحية نتعرف نفحتها داخل الخطاب العقلاني المُتماسك. إنَّ تجربة الفعل العقلي المَعيش كما لو كان فعلًا إلهيًّا، كما ذكره أرسطو، أحَدُ أنماط شديدة التنوّع من التجربة عنده، في صورة سريعة، داخل بِنية المعرفة الفلسفية، بحيث إنَّها تحمل علامة العقلانية في أعلى مستوياتها.

2. ألا يبدأ الاختلاف بين اللاهوت الفلسفي وفلسفة الدِّين، وهو ما أشرنا إليه مطوّلًا، حينئذٍ بالاختفاء؟ أبدًا! بل العكس هو الصحيح، إذ لا يطرح السؤال عن منزلة التجربة الروحية بخصوصيتها الدِّينيَّة وكذلك، فيما يتعلق بالديانة المسيحية، بخُصوصيتها اللاهوتية، إلّا إذا أقررنا بإمكان حصول تجربة روحية مُضمرة داخل الفعل الفلسفي نفسه. عندئذٍ لا يدور السِّجال حول احتمال حدوث التجربة الروحية بذاته، بل حول الطرائق المُختلفة لعيش التجربة وإدراكها فلسفيًّا ولاهوتيًّا.

هذا هو أيضًا التحدّي الكبير الذي يضعُهُ اللاهوت الفلسفي أمام اللاهوت الإيماني: إنّه يقدّم صورة تجربة روحية ذات أصالة لا يرقى إليها الشكّ، ولا تدين بشيء لافتراضات التجربة الدِّينيَّة الإيمانية. ومثلما لا يكفي وضع إله الفلاسفة في

(64) ARISTOTE, *Métaphysique* 1072 b, 14-30; trad. J. Tricot, t. II, p.680-683.

حالة تنافس مع «إله إبراهيم أو إسحق أو يعقوب»، ينبغي تفادي خلق التعارض بين «صانع المفهوم» والشاهد على تجربة روحية. بل إنّ السّجال الفعلي يتناول الاختلاف بين تجربتين «روحيتين» متمايزتين: التجربة الروحية الأصلية التي تُضمر الفعل الفلسفي؛ والتجربة الروحية بتحديدها الدِّيني والصوفي أو «اللاهوتي».

3. ما قيل أعلاه عن الحياد المنهجي الخاص بفلسفة الدِّين ينبغي أن يُطبّق أيضًا على مقاربتها للتجربة الروحية. فأن تعود الفلسفة نفسها بجذورها إلى تجربة روحية ذات أصل ديني أو غير ديني، فهذا مما لا يُهمّ أبدًا فلسفة الدِّين التي لا تُعنى إلّا بالأحوال الروحية النابعة من الوعي الدِّيني بالذات. وغرض دراستها المجرّد هو التجربة الروحية كما هي مَعيشَةٌ في الوعي الدِّيني، بقوة مُتفاوتة وبخصائص مُرضية أو أصيلة مُتفاوتة وبامتداداتٍ تاريخية مُتفاوتة كذلك. إنّ على فلسفة الدِّين أن تُجري بحثًا عن تنوّع التجربة الروحية الدِّينيَّة، وعن تجلّيات التقوى العادية وصولًا بها إلى أرقى الحالات الصوفية وأكثرها استثنائية[65]. إنّ عليها أن تصفها بأمانة قدر المُمكن وأن تُحلّلها، وأن تضع لها، على سبيل الاحتمال، نَمْذجة عقلانية.

وعليها أيضًا أن تتساءل عن هذا النوع من التجربة. نقول مع بول ريكور إنّ ذلك يُوافِقُ مُهمّة التوصل إلى وضع «هيرمينوطيقا الذات الدِّينيَّة». وهذا يقتضي بلا شكٍّ وجوب تطوير مفهوم للتجربة يُنصف خصوصية التجربة الدِّينيَّة، بدلًا من حجزه داخل الحدود الضيّقة للمفهوم التجريبي الاختزالي.

4. لا جدال في أنّ إسهام «الفلسفة الدِّينيَّة» في هذا الحقل من التساؤل حاسمٌ، ولاسيّما أنَّ هذه تُعنى تحديدًا بالطريقة التي يُواجه بها المرء التحدّيات

(65) للوقوف على مثالٍ بالغ الدلالة لهذا النوع من المقاربة، انظر:
Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Salvator, 3ᵉ éd. 1999; *Id.*, *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg international, 1986; Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès. J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1985; *Id.*, *Philosophie et mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996. وأعود كذلك إلى مقالتي:
«Philosophie et mystique», dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t.I, *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p.26-34.

الفكرية والوجودية الناجمة عن تجربته الروحية الشخصية. إنَّ اعترافات القديس أُوغسطين، و«قواعد التَّصديق» للكاردينال جون هنري نيومان، وختام الفعل لموريس بلونديل تُوفِّر لنا عينات بالغة الدلالة لهذا النوع من التساؤل. وحتى إذا فضّلنا التساؤل الخاص بفلسفة الدِّين ينبغي أن نستحضر في أذهاننا القضايا الفلسفية المتفرعة من «قواعد الاعتناق» في حقل التجربة الروحية.

نشوء فلسفة الدِّين وشروطها الفلسفية وغير الفلسفية

إنَّ التحديدات المصطلحية المُدرجة آنفًا تفترض وجود نظرة معيّنة إلى الشروط السوسيولوجيَّة والثقافية والفلسفية التي مكَّنت من ولادة فلسفة الدِّين في نهاية القرن الثامن عشر، وكذلك إلى الشروط التي لا تزال تُمارس في ظلّها إلى أيامنا. بهذا المنظور التاريخي أقترح التمييز بين ثلاثة عصور أساسية.

«الميتافيزيقا اللاحنة» وتحوّلات «اللاهوت الطبيعي»

في دراسة وافية صارت مرجعًا أساسيًا، رسم كورت فيريس النشوء البطيء لفلسفة الدِّين في إطار علاقتها بالتغييرات المُتتالية التي تعرّض لها اللاهوت الفلسفي من أول العصر الوسيط إلى زمن فولف (Wolff)[66]. وإذا قارنّا بين مفهوم الميتافيزيقا التي يستند فكر توما الأكويني إليها ومفهوم فولف أو ليبنتز (Leibniz)، فسُرعان ما يظهر للعين فرق أساسي. إنَّ اللاهوت لدى الأكويني ظلّ معلّقًا مباشرة بالميتافيزيقا التي شكّلت أحد أبعاده الداخلية. أمّا لدى فولف، فهي، على العكس من ذلك، لم تُشكّل سوى أحد الفروع الثلاثة للميتافيزيقا «الخاصة». لقد جهد جان ـ فرنسوا كورتين (Courtine)، في دراسته عن سواريز (Suarez)، في إعادة بناء المراحل الأساسية للعمليَّة التي أفضت إلى ما أسماه «الميتافيزيقا/ اللاحنة الناشزة»[67].

---

(66) Kurt FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1965; voir aussi J. COLLINS, *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven-Londres, 1969.

(67) Jean-Françis COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p.458-481.

ومن منظور بحثنا هناك نُقطتان تستحقّان لفت انتباهنا. فهناك، من جهة، المؤشر اللُغوي الذي يدلّ عليه ظهور عبارة اللاهوت الطبيعي *Theologia naturalis* التي أبرزها ريمون سيبون (R. Sebond) تحديدًا. إنَّ هذا التعيين الجديد ليس أمرًا ثانويًا، بل هو يدلّ على تبدّل أساسي في الموقع النظري. فقد انفصل السؤال الفلسفي عن الله عن جسم الميتافيزيقا ومال شيئًا فشيئًا، ليتحوّل إلى قضية مُستقلّة. وقد سهّلت هذه الاستقلالية بلا شكٍّ الخلط بين «اللاهوت الطبيعي» (التفكّر في الله في «ضوء العقل الطبيعي» وحده) ومفهوم «الدِّين الطبيعي»، كما حدّدناه آنفًا. ومن جهةٍ أخرى، منذ اللحظة التي يُصبح فيها اللاهوت أوسع من مفهوم الدِّين يميل إلى أن يتضمّن سؤالًا - نقديًا جدًّا في غالب الأحيان - تجاه الأديان المُوحى بها، والمسيحية على وجه الخصوص.

وإذا كان كانط قد ظهر بصفته المفكّك الأكبر للاهوت الطبيعي الكلاسيكي، ولاسيّما من خلال نقده القاسي لأدلّة إثبات وجود الله، فإنَّ نظرة تاريخية صقلتها تحوّلات الميتافيزيقا المُختلفة تدلّ على أنَّ الوقت كان قد حان، في نهاية القرن الثامن عشر، لظهور فلسفة الدِّين بما هي تخَصُّصٌ فلسفي مُستقلّ.

«الدِّين بعد الأنوار»

هذه النظرة إلى العوامل الفلسفية التي أثّرت في نشوء فلسفة الدِّين تبقى غير كاملة إذا لم نُضف إليها تحليلًا للعوامل الثقافية والسوسيولوجيّة والسياسية التي تبيّن سبب تشكيل عصر الأنوار مُنعطفًا نهائيًا حدَّدَ منزلة جديدة للدِّين في المُجتمعات المُنفتحة المُتحدّرة من الأنوار *Aufklärung*. وحتى إذا لم يَعُدْ تاريخ هذه المحطة يحتاج إلى أن يُكتب، فإنَّ الدراسات التي أجراها «مركز الأبحاث» عن الأنوار، وهو مركز أُقيم حديثًا في جامعة هال Halle، أسهمت في تكوين نظرة أكثر توازنًا إلى هذه الظاهرة التاريخية التي هي أكثر تعقيدًا مما تُبيّنه الكليشيهات، السلبي منها والإيجابي، التي استخدمت عادة لتعيين خصائصها. إنَّ فلسفة الدِّين التي علينا أن نُحلّلها في هذا الكتاب هي نتاج نموذجي لعقلانية الأنوار ولمُختلف ردود الفعل التي أثارتها، من البداية إلى السّجالات المُعاصرة المُتعلقة بـ «العقل التواصلي» أو «بما بعد الحداثة».

لقد شكّل وضع الدِّين بعد الأنوار موضوع الكتاب المُهمّ الذي وضعه هنريش لوبه (H. Lübbe)، الدِّين بعد الأنوار *Religion nach der Aufklärung*[68]، والذي يضمّ خلاصة بحث متعدّد المناهج عن «الدِّين بصفته مشكلةً من مُشكلات الأنوار»[69]. إنَّ أفكار لوبه تتناول ـ بخلاف «الديالكتيك السلبي» لأدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer) ـ «الأنوار التي نجحت لا الأنوار التي أخفقت»[70]. أي إنّها، بعبارة أُخرى، تناولت التأثيرات الإيجابية ذات الاتجاه الواحد احتمالًا، التي أثَّرت بها الأنوار في تحديد مكانة الدِّين في المُجتمعات الحديثة.

ويُمكن تحديد هذه المكانة، في نظر لوبه، بالعودة إلى عوامل أساسية أربعة تُشكّل أيضًا الأساس الثقافي لفلسفة الدِّين.

العلم والدِّين.

فأمّا ما يتعلّق بمجال المصالح النظرية والمعرفية، فقد قدّر لوبه أنَّ الوقت الذي كان فيه الدِّين يُعارِضُ العلم قد انقضى، ذلك أنَّ مُمارسة العلم لم تَعُدْ تخضع أبدًا لسلطة الدِّين. وبمقدار ما كان يتقدّم العلم كان يسود في المستوى الثقافي الإيمان بحياده إزاء الدِّين (م. ن.، ص27). وفي الوقت نفسه كنا نشهد تراجعًا في التبجيل الثقافي للعلم. فالإنسان المعاصر تعلّم كيفيَّة الحذر من البحث العلمي ومن المصلحتين الطاغيتين: الفضول النظري من جِهة، والجدوى التكنولوجيَّة من جِهة أُخرى. ويبدو المظهر الأول كأنّه نِتاج ثقافة الخبراء المُتعالية، في حين يُمثّل الثاني تحدّيًا لبقاء الإنسانية على قيد الحياة للبشرية.

---

(68) Heinrich LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, Styria, 1986.

(69) نشير إلى ثلاثة كتب أخرى تنتمي إلى الإشكالية نفسها: Trutz RENDTORFF (éd.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz, aus der religionstheoretishen Forschung*, Göttingen, 1980; Willi OELMÜLLER (éd.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn, Schöningh, 1984; Peter KOSLOWSKI, *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religionen und ihre Theorien*, Tübingen, 1985.

(70) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.9.

وفي نهاية صيرورة تعلّم شاقة، عرفت الحداثة كيف تُوزّع توزيعًا عادلًا بين حقل المعرفة (أي حقل النظريات العلمية القابلة للتحقّق) وحقل المُعتقدات الدِّينيَّة وغير الدِّينيَّة، الخاضعة لشروط صلاحية فريدة *sui generis*. إنَّ المُؤمن لم يَعُدْ ينظر البتّة إلى العلم بصفته تحدِّيًا قاتلًا مضادًا للرؤية الدِّينيَّة للعالم.

ألهذا علينا أن نُوافق على الأطروحة التوفيقية (irénique) للوبه التي تذهب إلى أنّ «المُقاومات الدِّينيَّة لتحوّلات النظرة إلى العالم المُتعلقة بالعلم قد انتهت» (م.ن.، ص30)؟ لا ضمان لذلك، هذا ما تُبيّنه ردود أفعال بعض المؤمنين تجاه كشف الخبراء العلمي المتعلّق بملاءة* (كفن) تورينو. غير أنَّ أطروحته القائلة إنَّ التحول الحقيقي هو ذاك الذي شمل الموقع الثقافي الذي يحتلّه العلم أُطروحة معقولة شيئًا ما. وعلى هذا، الصعيد هنالك فرقٌ ملحوظ بين التصرّفات الفكرية للعلماء في بداية القرن (العشرين) وتصرّفات المُعاصرين منهم. إذ لم يَعُدْ بالإمكان أن نزعم اليوم ما كان بمقدور إرنست هيكيل (E. Haeckel)[71] أن يزعمه مِنْ أنه قد توصّل، باسم العلم، إلى إيجاد حلول لكلّ ألغاز العالم الكبرى، وبذلك يُمكن أن يُفزِعَ بكلامه نفوس المؤمنين المُطمئنة.

وذلك لا يعني أبدًا أنَّ كلّ نقاط الخلاف بين الرؤية العلمية والرؤية الدِّينيَّة للعالم قد اختفت. ويَسْهُلُ هنا استحضار أمثلة لأسئلةٍ قديمة أو عائدةٍ مُجَدَّدًا إلى الواجهة، مثل ذلك التعارض القديم بين الإيمان والمعرفة، على غرار مُطالبة الأوساط الأُصولية الأميركية مثلًا بتدريس نظرية الخلق ونظرية النشوء والارتقاء الداروينية في المدارس بالتوازي بصفتهما مُتكافئتين. غير أنَّ ذلك لا يُبدل شيئًا، على الصعيد الشامل، من كون النظريات العلمية لا تحظى بأية أهمية دينية. وللسبب نفسه لا تعود للحقائق العلمية حاجةٌ أبدًا إلى أن تُصاغ بلغة «إيمانية». وبعد الأنوار، يقول لوبه، لم يَعُدْ أحد يُلزِمُ رجل العلم أن يحمل الناس على الاعتراف؛ بل صار عليه أن يرضى بألّا يكون سوى أستاذ أو باحث، لا أكثر.

(*) يتعلّق الأمر بقطعة قماش يعتقد أنها تحمل ظلّ المسيح بعد دفنه. [المترجم]

(71) Ernst HAECKEL, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monisistische Philosophie*, Leipzig, 1918.

(بيعت منه 360 ألف نسخة!).

وإذا استثنينا بعض الأوساط الأُصولية، فإنَّ بقايا المقاومات لهذا «التحييد» للمعرفة العلمية لا تمسّ مُخلّفاتها الدِّينيَّة بقدر ما تمسّ تبعاتها الأخلاقية. ومن جهةٍ أخرى، يُقِرُّ معظم المُؤمنين بأنَّ المعتقدات الدِّينيَّة يجب ألّا تتداخل مع العلم، غير أنَّ الأيديولوجيات تجد حرجًا كبيرًا في الإقرار بهذه الحقيقة. إنَّ قضية ليسنكو (Lyssenko)، لا قضية غاليلي (Galilée) تُمثّل الصراع النَّموذَجي لعصرنا. فالأيديولوجيات، في أيامنا، هي التي تميل، أكثر بكثير من الأديان، إلى أن تفرض وصايتها على العلم، طالبة إليه تزكية رؤيةٍ مُحدّدة للعالم[72]. إنَّ «أفيون الشعوب» خضع، هو أيضًا لتغييرات بنيوية متعدّدةٍ بحيث باتَ يَصْعُبُ معه معرفة المخدّر الدِّيني فيه الذي اعترض عليه ماركس وإنجلزا.

من هذه الزاوية نشهد اليوم تبدّلًا غريبًا في الأدوار. يحدثُ ذلك كما لو أنَّ المعركة الكلامية الشرسة قد توقّفت. لقد تولّت الأيديولوجيات الإمساك بناصية مقارعة الدِّين مدّعية تسلّحها بالعلم. غير أنّه يَصْعُبُ أن يُستنتَجَ، كما يلحظ لوبه، أنَّ الدعاية المعادية للدِّين، باسم العلم، قد مُنيت بهزيمة ساحقة (م.ن.، ص32). والحال أنّ المؤسّسات، في المعسكر الاشتراكي السوفياتي السابق، التي كانت متخصّصة في الدعاية للإلحاد والحروب الكلامية المُعادية للدِّين، قد أُرغمت على التوقّف عن العمل (أو على التحوّل، لِفَرطِ سخرية التاريخ الغريبة، إلى مراكز تكوين في اللاهوت أو مؤسسات علوم دينية)، وهذا ما يحمل أكثر من دلالة.

وفي عصر الأنوار، انصبّ نقد الفلاسفة على الظلامية الدِّينيَّة التي ينبغي مُحاربتها باسم العقل النقدي المحرِّر، المتحرِّر نهائيًّا من كلّ وصاية دوغمائية. أمّا في أيامنا فقد باتت المشكلة تتمثّل في التخلّص من الاستلاب الأيديولوجي. فمن الزاوية الثقافية، يمكن القول إنّ الصراع بين العلم والأيديولوجيا أكثر حدّة من الصراع بين المعرفة والإيمان. والمُفارقة أنه، في مثل هذا النوع من الصراع، يُمكن أن يتصرَّفَ العلم والدِّينُ بصفتهما حليفينِ موضوعيين.

(72) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.55.

منزلة الدّيني في «المُجتمعات المُنفتحة».

على صعيد السياسة، وضعت الأنوار حدًّا للحماية المؤسّساتية التي كانت لا تزال تنعم بها المُعتقدات الدِّينيَّة. وفي الدول الديمقراطية، حيث تحمي المؤسّسات حرية العبادة، راحت الأوساط الدِّينيَّة والأوساط القانونية ـ السياسية ينفصل بعضها عن بعض بقوة، وصار الكفار والهرطوقيون والمُنشقّون والمُلحدون أنفسهم مواطنين بالمعنى الكامل للكلمة، يتمتّعون بكلّ حقوق المُواطنة ويحتملون واجباتها، وصار القانون المدني والإيمان بعقيدة دينية مجالين مُتمايزين من حيث المبدأ، حتى في غياب الفصل الفعلي بين الكنيسة والدولة.

هذا التحييد السياسي للمزاعم الدِّينيَّة بإزاء الحقيقة ليس بالضرورة مُرادفًا للحياد الدِّيني. لكن ذلك يشكّل الجواب الوحيد المقبول سياسيًّا عن المُشكلات التي يُثيرها تعايش المُعتقدات الدِّينيَّة المتعدّدة التي يزعم، كلٌّ منها، التوصّل إلى معرفة الحقيقة معرفة تُناقِضُ تلك التي يتوصّل إليها المعتقد الآخر. إنَّ التغيّر الذي طرأ على معنى فكرة التسامح إشارةٌ جيّدةٌ إلى هذا الوضع. فقديمًا، على ما يُبيّنه مقطع من كتاب فلسفة الحق لهيغل، كانت العبارة تحمل معنى محصورًا جدًّا. إنَّ دولة قوية مثل بروسيا بإمكانها أن تسمح لنفسها بأن «تتساهل» مع وجود أقليات منشقّة في داخلها، مثل الصاحبيين (quakers) والمعمدانيين والمسالمين، لا لشيءٍ إلّا لأنَّهم لا يشكّلون تهديدًا حقيقيًّا لاستقرارها. غير أنَّ التسامح مع مثل هذه الأقليات ورفض اضطهادها أو نفيها لا يعني الإقرار بأنّ أفرادها مُواطنونَ بكلّ معنى الكلمة. فثمَّةَ أشياء كثيرة تبدّلت منذ أن أخذ مفهوم التسامح ينطوي على مضامين أكثر إيجابية إلى درجةٍ أنها تصل أحيانًا، كما نرى اليوم، إلى استعمال غير سليم له.

النتائج الإيجابية للعَلْمنة.

تشغل صيرورة العَلْمنة في تحليل لوبه، أي فقدان المؤسسات الدِّينيَّة لنفوذها الاجتماعي، موقعًا أساسيًّا. فهو يُعَرّفُ العَلْمنة بأنّها صيرورةٌ اجتماعية لا يعود خلالها انتماء الأفراد إلى مؤسّسة دينية مُرتبطًا بعلاقات اجتماعية أخرى[73].

(73) H. LÜBBE, p.98; *Id., Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg, Karl Alber, 1965.

وإذا فُهم مصطلح العَلْمنة بهذا المعنى غدا مُنتميًا إلى سوسيولوجيا الأديان لا إلى فلسفة الدِّين. أي إنّه، بعبارة أُخرى، يُشير إلى حدوث تحوّل اجتماعي من المُفيد عدم الخلط بينه وبين زوال الدِّين نفسه! لذلك من الخطإ أن نشكو العَلْمنة كما لو أنّها مرض الدِّين القاتل. إنَّ الحالة عكس ذلك: «إنَّ عمليات التحديث هي عمليات تقويض لحواجز ثقافة ما، وهي، في ما يتعلّق بالثقافة الدِّينيَّة، ما يُسمّى عَلْمنة»[74]. ولا يمكن أن تكون هناك إحداهما دون الأُخرى: الحداثة والعَلْمنة. كلّ شيء يحدث كما لو أنَّ العَلْمنة هي الشرط اللازم *conditio sine qua non* الذي يمنع المؤسّسات الدِّينيَّة من أن تتحوّل إلى مؤسّسات شمولية في المجتمع الحديث (م.ن.، ص106).

وفي البداية كانت العَلْمنة تعني عملية سياسية اقتصادية (تحويل أملاك الكنيسة إلى الدولة). وسرعان ما صار يظهر تدريجيًا أنَّ الأمر يتعلّق بظاهرة ثقافية أوسع وأعمق. إذ ليست المؤسّسات وحدها هي التي تَعَلْمنت بل العقليات أنفسها! ظهر ذلك في التراجع التدريجي في دور الرموز الدِّينيَّة في الحياة الدنيا اليومية. ونُشير هنا إلى مثالٍ واحد: بدا أنَّ الدِّين، إلى مُدَّةٍ قريبة، يكاد يحتكر وَحدَهُ طقوس الحياة الدنيا التي تقطّع مراحل حياة البشر: الولادة، العمادة، الزواج، الوفاة. وفي أيامنا، تميل مؤسّسات دفن الموتى إلى إدارة هذا المجال، إما بتنظيم مآتم دينية أو شبه دينية للميت؛ وإما بابتكار طقوس غريبة شيئًا ما، في غياب أيّ لجوء إلى التعالي الدِّيني، على غرار ما يحدث في بعض المآتم *funeral homes* في الولايات المتحدة الأميركية.

إنَّ العَلْمنة بمعناها الواسع هذا تُثير سؤالًا مُهمًّا يتعلّق بموقع الدِّين في المُجتمعات المُعاصرة. ففي حين تبدو العَلْمنة المؤسّساتية عملية محدودة في الزمن، بإمكاننا أن نتساءل عن مدى كون العَلْمنة الثقافية عملية لا نهاية لها ولا رجوع فيها إلى الوراء. وإذا طبّقنا على فلسفة الدِّين ما قاله هيغل عن الفلسفة عمومًا، أي إنّها ليست سوى «زمانها كما نتصوّره فكريًّا» «*Philosophie ist Ihre Zeit, in Gedanken gefasst*»، تغدو أولى مُهمّاتها تتمثّل في تقدير أخطار عملية العَلْمنة على مستقبل الدِّين.

---

(74) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.105.

الدِّين والوعي التاريخي.

أخيرًا، كانت الأنوار أول من قدّم مقاربة للدِّين عرضته فيها أكثر فأكثر من زاوية الوعي التاريخي. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ نشأتَيْ فلسفة الدِّين وفلسفة التاريخ تحقَّقَتا في الوقت نفسه عمليًا. وعليه، لا غرابة في أن نراهما مُتلازمتين في الوجود أكثر من مرة. غير أنَّ الأزمة، التي عصفت بفلسفة التاريخ العقلانية بفعل التأثير الذي أحدثه ظهور علوم التاريخ، كانت لها آثارها، للسبب نفسه، في فلسفة الدِّين. فما إن غدا الوعي التاريخي حقيقة ثقافية ثابتة حتى طرح ديلتاي (Dilthey) سؤال «نقد العقل التاريخي» على فلسفة التاريخ: هل يجوز بعد اليوم أن نفكّر في التاريخ تفكيرًا عقلانيًا؟ وتكرّر السؤال: هل يجوز التفكير فلسفيًا في الدِّين وإعطاء ادّعائه المُطلَقية معنًى؟.

من هنا نستنتج أنَّ ظهور الوعي التاريخي (الذي قدم رؤيته الخاصة للعالم: التاريخانية) شكل تحدّيًا قاتلًا للدِّين. ويسْهُلُ اجتياز هذه الخطوة. فهل هذا الاستنتاج أمر مُحتّم؟ خلافًا لما يُمكن التفكير فيه (وما يفكّر فيه فعلًا المحافظون والتقليديون)، يُقال إنَّ المنظور التاريخي ليس «خارجيًا» فحَسْب (منظور المُلحد الذي يرى المُؤمن كأنَّه «أبله» لا يستطيع أن يقبل أن يكون تاريخه أمرًا عارضًا) بل يُمكن أن يصير أيضًا منظورًا داخليًا من زاوية المؤمن بالذات، في الأقل إذا رفض الانقطاع كليًا عن ثقافة زمنه (م.ن.، ص12).

ويقول لوبه بوجود علاقة تعويضية بين التحديث والتأريخ (م.ن.، ص110). فالحداثة ترغم الوعي الدِّيني على أن يفهم نفسه من خلال التاريخ الذي أتاح له الظهورَ. وسنرى لاحقًا أنَّ هذا السؤال نفسه هو الذي شغل قلب العمل اللاهوتي لإرنست ترولتش (E. Troeltsch) طوال حياته. والمسألة الأساسية التي توسع فيها ترولتش في كتابه إطلاقية المسيحية وتاريخ الدِّين (1902) *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*[75]،

(75) Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religions-geschichte*, rééd. Trutz Rendtorff, Munich, 1969; trad. Paul Goerens: *Œuvres*, vol. III, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p.63-178.

تتمثّل في معرفة الشروط التي جعلت تجربة «النسبية التاريخية» في كلّ الديانات، ومنها المسيحية، مُماثلة للمطالبة بالمطلق الذي يميّز الوعي الدّيني.

ومن نتائج الإقرار بالطابع التاريخي التأسيسي لكلّ دين، ظهور حساسية مُتزايدة تجاه مُشكلات التأويل. إنّ «نقد العقل التاريخي» عند ديلتاي يُشير أيضًا إلى ولادة الفلسفة الهيرمينوطيقية التي يتمثّل السؤال فيها في أن يُعرَفَ: أعاجلًا تنتهي المسافة الزمنية «اللّجة الشنيعة» عند (ليسينغ) أم آجلًا بابتلاع الحقائق الدّينيَّة الأساسية، وهو السؤال الذي له، عندها، الأهميَّةُ الكبرى. إنّ المقطع 22 من كتاب النفايات *Wastebook* لهيغل يعرض المشكلة بطريقة مأساوية جدًّا: «في سواب (Souabe)* يُقال عن شيء حدثَ منذ زمن طويل: إنَّه بعيد جدًّا بحيث إنّه لم يَعُدْ حقيقيًّا البتّة. فقد مات المسيح بسبب خطايانا منذ زمن بعيد بحيث لم يَعُدْ ذلك حقيقيًّا»[76]. في مواجهة هذه الرؤية للصيرورة التاريخية يضع غادامير رهانه على الخِصْب التأويليّ الذي لا ينضب للمسافة الزمنية. أفَيُعَدُّ الزمن «لُجّة شنيعة» أم يُعَدُّ «بئر حقيقة»؟ هذا هو أحد الخيارات الأساسية التي واجه بها الوعي التاريخي الوعي الدّيني منذ عصر الأنوار.

الدّين في خدمة «التحكّم في مُصادفات الحياة»؟

إشكالية لوبه كلها محكومة باعتقاد أنّه من أجل فهم الدّين ينبغي تحليل تفاعله مع المجتمع الحديث. فهل يجعلنا الانطباع الذي مفادُهُ أنّ المجتمعات المُعلمنة أخذت تُغفِلُ الدّين أكثر فأكثر نتوقّع موتًا اجتماعيًّا قريبًا للدّين، بفعل غيبوبة جرى تجاوزها بمعنى ما؟ على نحو ما، هذا هو التشخيص الذي يوحي به عنوان: «مُتَدَيِّنٌ ما بعد الدّين» في كتاب مارسيل غوشيه[77]. فلوبه رفض إقرار أُطروحة موت ثقافي واجتماعي وشيك للدّين. إذ كان يرى أن ما ينبغي تفسيره هو، بالأحرى، الحيوية الاستثنائية للدّين في المُجتمعات التي أنتجتها الأنوار.

(*) إثنية تنطق باللغة السوابية في ألمانيا. [المترجم]

(76) G. W. F. HEGEL, *Notes et fragments (Iéna 1803-1806)*, Paris, Aubier, 1991, p.47

(77) Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, p.292-303.

فلوبه، الذي يستدلّ حائرًا ضمن الإطار الثقافي، خطا خطوة نحو التساؤل المتعلّق صراحة بفلسفة الدِّين، عبر طرح السؤال الآتي: «ما الذي يُمكن أن تكونَهُ قيمة الدّين بعد الأنوار، الدّين الذي لا نعود أبدًا إليه للحصول على توجيهات بشأن ما هو صحيح من أجل بناء رؤيةٍ للعالم؟»[78] إنّه يقترح البحث عن الجواب في تحديد وظيفي للدِّين، تحديد يجعله المؤسسة الرمزية الوحيدة التي تسمح بالتحكّم في التجربة التي لا مفرّ منها، وهي مُصادفات الحياة [م.ن. ، ص149]. إنَّ فلسفة الدِّين، بهذا المعنى، لم تَعُدْ مهمتها بناء «دين العقل» بل تقترح على نفسها، ببساطة، أن تفهم «عقل الدِّين»[79].

فأن نفهم علامَ يرتكز «عقل الدِّين» هو، على ما يبدو لي، في الواقع، تمييز عام للمهمّات الأساسية لفلسفة الدِّين. يبقى أن نتساءل عن مدى كون المقاربة الوظيفية وحدها كافية لهذه المُهمّة. وقد رأى لوبه، كما رأى عالم الاجتماع نيكولاس لومان (Niklas Luhmann)[80]، أنّ التحديد الوظيفي يقضي بإقامة علاقة وثيقة بين التجربة الأساسية، التي هي مُصادفات لعوارض الحياة، وتدبيرها بصورة دينية على نحوٍ خاص. إنَّ الدِّين هو «ثقافة الإقرار بوجود عوارض الحياة التي لا يمكن التحكّم فيها *unverfügbar*»[81]، أو هو كذلك «ممارسة الحياة التي تسمح لنا بإقامة علاقة معقولة مع عوارض الحياة التي لا يُمكن التحكّم فيها وبشروطها» (م.ن. ، ص17). فإلى أيّة درجةٍ نستطيع أن نتعقّب خُطى لوبه، حين يؤكّد أنَّ لهذا الوصف معنى تعريفيًا، أي، بعبارة أخرى، حين يقدّم لنا تعريفًا للدِّين، سلبيًا في الأقل، بحيث تُعَدُّ كلّ ظاهرة تُطابِقُ هذا الوصف، بالضرورة، كما لو أنَّها ذات

---

(78) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.127.

(79) الصيغة مأخوذة من عنوان كتاب ديترش روسلر Dietrich RÖSSLER, *Die Vernunft der Religion*, Munich, 1976.

(80) Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Francfort-sur-le-Main. Suhrkamp, 1982; *Id., Die Religion der Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000.

(81) H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, p.16.

طبيعة دينية؟ هل يعني فهم الدِّين تحديد وظيفته داخل المجتمع فحَسْب؟ وهل المُقاربة الوظيفية اختزالية؟ أوَتسمحُ لنا بأن نُحيط بجوهر الدِّين في ذاته أم تحتاج إلى أن تستكمل بمُقاربات أُخرى؟ كلّ هذه الأسئلة تُضمر فكرة محدّدة عن فلسفة الدِّين، علينا أن نُبلورها تدريجيًا.

الوقفة المعاصرة: ولادة العلوم الدِّينيَّة وصعوبات «محادثات ثلاثية» مُتداخلة التخصُّصات

استكمالًا لهذا التأطير التاريخي علينا أيضًا أن نعرض لوقفة أخيرة تمثّلت في ولادة العلوم الإنسانية عمومًا، ومن بينها العلوم الدِّينيَّة خصوصًا[82] وخلافًا لما كانت عليه الحال في فلسفات الدِّين التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وهي مرحلةٌ زمنيَّةٌ بدت من عِدَّةِ نواحٍ بمنزلة العصر الذهبي لهذا الحقل الدراسي، فإنَّ الفلاسفة المُنخرطين اليوم في هذا المجال لا يكتفون بمحادثة اللاهوتيين (الذين يكادون يشتغلون بأدوات مفهومية شبيهة بأدواتهم، مع فارق - نذكر مزحة آلان Alain الخبيثة - هو أنَّ اللاهوت يظهر أحيانًا بصفته «فلسفة بلا اتزان»)، بل عليهم أيضًا أن يُراعوا العقلانية الخاصة بالعلوم الإنسانية. وكان ديلتاي، (في كتابه، مقدّمة لعلوم الروح *introduction aux sciences de l'esprit*)، من أوائل الفلاسفة الذين راعَوا تأثيرات ظهور العلوم الإنسانية في العمل الفلسفي بالذات.

---

(82) Jacques WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1993; *Id.*, *Perspecktiven der Religionswissenchaft*, Würzburg, Echter, 1993; Hans Gerhard KIPPENBERG, *À la découverte de l'Histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, trad. Robert Kremer, Paris, Salvator, 1999; Michel MESLIN, *L'Expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

لتحليل مأسسة العلوم الدِّينية في فرنسا، انظر:

Cent ans de sciences religieuses en France à l'École pratique des hautes études, Paris, Éd. du Cerf, 1987.

والنقاش الحالي أضيء في كتاب بيار جيزيل:

Pierre Gisel, *La Théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999.

هكذا تبرز ضرورة قيام «محادثة ثُلاثية» مُستحدثة بين الفلسفة واللاهوت والعلوم الإنسانية، وتظهر صعوبتها[83]. وهذه علامة مميّزة للوضع الإبستيمولوجي المعاصر الذي حاولت أن أصفه بأنّه «العصر الهيرمينوطيقي للعقل»[84]. وتشير هذه العبارة إلى حالة وإلى مُهمّة. فقد باتَت فلسفة الدِّين تجد نفسها، أحيانًا على مضض، محكومة بـ «مُحادثة ثلاثية» صعبة، بين الجهد النظري والمفهومي الذي يُعَدُّ الشأن الخاص بالفلسفة، والخطاب الذي طوّره الفهم العلمي من جانبه في ما يتعلّق بالوجود الوضعي للحقيقة الدِّينيَّة، والخطاب الذي يستخدمه المتديّن نفسه للتعبير عن تجربته والجهود اللاهوتية المُتفاوتة في نجاحها التي تنصرف إلى تحديد المقولات الناجمة عن الموقف الدِّيني.

وأقلّ ما يمكن قوله هو أنَّ مثل هذه المُحادثة الثلاثية، التي يرى بعضهم أنّها ليست سوى مثلّث برمودا، لا تملك حظوظًا للتوصل إلى نتيجة إلّا إذا وافقت مُوافقة تامة على المبدإ المركزي في هيرمينوطيقا بول ريكور: «مزيد من التفسير يؤدّي إلى مزيد من الفهم». إنَّ حقيقة كون معظم الشركاء في هذه المُحادثة الثلاثية، في الوقت الراهن، ما زالوا يجدون صعوبة في تسوية آلاتهم الموسيقية لا يعني أبدًا أن نقف بالضدِّ من ضرورة مثل هذه المُحادثة. لقد مضى الزمن، على ما أشار إليه حديثًا دانيال هرفيوليجي (D. Hervieu-Léger)[85]، الذي كان فيه علماء اجتماع الدِّين يَعُدُّونَ أنفسهم قادرين على إعفاء أنفسهم من التساؤل عن جوهر الدِّين، بل تنازلوا للفلاسفة عن هذا السؤال، ليتمكّنوا على نحوٍ أفضل من اتهامهم بتبنّي منظور «جوهراني» مُريب.

---

(83) بشأن هذا السؤال أحيل على دراستي:
«Phénoménologie de la religion et sciences religieuses. Plaidoyer pour une "conversation triangulaire"», dans Jean JONCHERAY (éd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchêne, 1997, p.189-218.

(84) *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

(85) Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

المواقف الأساسية الثلاثة للعقل من الإيمان الدّيني

قبل تحديد الخيارات المنهجيّة المحدِّدة لطريقتي، التي تتخذ طابعًا جينالوجيًا أكثر من الطابع التاريخي في إعادة بناء فلسفة الدِّين خلال القرنين الماضيين، قد يكون مُفيدًا أن نُعَرِّجَ على التفكير سريعًا في مختلف المواقف التي يُمكن أن يعتمدها الفيلسوف تجاهَ الإيمان الدِّيني. إنَّ إحدى مميّزات السّجالات المتأخّرة في فلسفة الدِّين، على ما يؤكّد كورت ووشتول (Kurt Wuchterl)، تتمثّل في كونها لا تُعنى فحَسْب بما يُمكن تسميته الوجه «الفينومينولوجي» للمُشكلة (وصف الوعي الدِّيني وتجلّياته) بل تُعنى كذلك بالوجه «الميتانظري»، أي بالتحليل النقدي لمُختلف المواقف التي يمكن أن تعتمدها الفلسفة تجاهَ التأويل الدِّيني للوجود[86] وقد اقترح دومينيك دوبارل (Dominique Dubarle)، في دراسة مُهمّة، تصنيف هذه المواقف في ثلاثة أنماط أساسية[87].

1. الموقف الأول هو ذاك الذي اعتمدته الفلسفة الناشئة في اليونان التي اكتشفت على نحوٍ عفويٍّ أنها توجد في حضرة تحديد ديني للإنسان وثقافته. والمبدأ الفلسفي الأساسي بالنسبة إلى هذا التحديد يُمكن صوغه على النحو الآتي: *Philosohpus sum, nihil religiosi a me alienum esse puto*. «أنا فيلسوف ولهذا لا أعُدُّ أي شيء ديني غريبًا في جوهره عني». هكذا يُعبِّر عن الثقة المتولّدة من العقل الفلسفي الذي يقدّر انه محصّن بما يكفي ليتملّك كلّ ما يستحق في التجربة الدِّينيّة أن يكون مفهومًا ومحفوظًا. إنّ هذه الثقة لا تكشف في الحقيقة عن سذاجة؛ بل إنّها، على العكس تمامًا، قد تؤدّي في كثير من الأحيان إلى حكم نقدي على الدِّين الذي يُمارسُهُ جمهور غفير من الناس. إن مزاعم إصلاح الدِّين القائم أو تطهيره تلتقي مع المشروع الفلسفي نفسه. وإذا كانت هذه الثقة تظهر لنا كما لو أنّها تنطوي على شيء من السذاجة، فذلك يعود إلى أنّ

---

(86) Kurt WUCHTERL, *Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1982; *Id., Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie*, Stuttgart 1989.

(87) Dominique DUBARLE, «La troisième position de la philosiphie par rapport à la foi religieuse», dans *Savoir, faire, espérer : Les limites de la raison*, t. 1, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1976, p.125-142.

الفلاسفة القدامى لم يتساءلوا قطّ: هل كانت مُحاولتهم لفهم الواقع في شموليته لا تعثر داخل الدِّين على حدودها؟

2. إنَّ ظهور العقيدة المسيحية أدّى إلى زعزعة هذه الثقة الساذجة، لأنَّ وظيفة الفلسفة، في المنظور المسيحي، تبدو كأنَّها تتلخّص في تزويد اللاهوت بالأدوات المفهومية التي يحتاج إليها كي يُعدّ إيمانه المُعَقْلن *intellectus fidei*. في مثل هذا المنظور تكاد الفلسفة تُختزل في كونها مُساعدًا لا غير.

إنَّ تاريخ الفكر يُبيّن أنَّ الفلسفة لا يُمكن أن تكتفي إلى الأبد بمثل هذا الدور المُتواضع. فمنذ بداية الأزمنة الحديثة أخذت تتكاثر مُبادرات فلسفية ترمي إلى تطوير فهم فلسفي مَحْض للدِّين، ويشمل ذلك الدِّين المسيحي. وتبلور هذا الفهم، في مرحلة أُولى، ضمن سِياق ثقافي مُشبع أساسًا بنظرة العالم المسيحي، بقِيَمه وقِيَمة المضادة، مثل الحروب الدِّينيَّة.

وهذا الوضع الجديد يُمكن تسميته «ما بعد المسيحيَّة» لسببين في الأقل:

1. أنَّ الديانة المسيحية تكاد تُشكّل، دائمًا تقريبًا، المرجع الأساس لبلورة فكرة الدِّين نفسها.
2. أنّ الفلاسفة يوافقون، ما عدا استثناءات نادرة، على «تقاسم الأصوات» بين الدِّين والعقل، وهو ما اعتمده الدِّين المسيحي ولاهوته، لكن بتأويل مُختلف تمامًا.

غير أننا لا يُمكن أن ننسى أنّ «تقاسم الأصوات» والمعارف الجديدة هذه يُملي إقرارَ الفلسفة بأنَّ مجال الدِّين لا يخضع، جزئيًا في الأقل، لسلطانها. إلّا أنَّ العقل الفلسفي، بالرَّغم من إقراره المبدئي بهذا الفصل بين السلطات والمجالات، لا يُمكن أن يرضى إلى الأبد بأن يُبقي، خارج حقل سيطرته، قطاعًا بهذه الأهمية من الحياة البشرية. إنَّ عقلًا أكثر ثقة بنفسه سيأخذ على عاتقه إذن استعادة الأرض المفقودة، لا لينتزعها من اللاهوت بالضرورة، بل في الأقل ليُضفيَ عليها فهمًا فلسفيًا مَحْضًا.

فإذ قد علمنا أنّ الدِّين المسيحي قد أنتج غَيْرية دينية لا يُمكن اختزالها في العقل البشري فحَسْب، فإنَّ سؤالًا يُطرح على الفيلسوف يتناول معرفة الموقف

الذي يُمكن أن يعتمده العقل بإزاء هذه الغَيْرية. والحال أنَّ بإمكان العقل، بعيدًا عن الإحساس بالدُونية، أن يدّعي أنه يفهم الدِّين أفضل من فهم الدِّين لِنفسه. إنَّ فيورباخ (Feuerbach)، مُستندًا إلى هيغل، يُمثّل محاولة من هذا النوع: إنَّ الدِّين المسيحي، مفهومًا بأفضل مما فَهِمَ نفسه، يقتضي أن تُعاد ترجمة كلّ الأقوال اللاهوتية إلى الأقوال الأنثروبولوجيَّة.

وموقف الفلسفة الثاني هذا من الإيمان الدِّيني هو الذي جعل ولادة فلسفة الدِّين بصفتها نظامًا فلسفيًا أمرًا مُمكنًا. لكن نشوء هذا التخصّص المعرفي، كما رأينا منذ قليل، مشروط بجُملة من العوامل من خارج الفلسفة: انهيار الرؤية الكوسمولوجيَّة القديمة والتحالف بين الفلسفة والدِّين، وهو تحالف يجعله هذا التخصّص المعرفي مُمكنًا؛ وتجربة تشظّي المسيحية الغربية إلى جُملة من «الطوائف» التي دخلت فيما بينها في حروب طاحنة؛ وأزمة النصّ المقدّس التي درسَها دراسةً عبقرية كتاب اسبينوزا رسالةٌ في اللاهوت والسياسة *Tractatus theologico-politicus*؛ وظهور سلطة إبستيمولوجيَّة جديدة، هي سلطة العلم اللامؤمن، اللّافلسفي، التجريبي، التطبيقي والرياضي، الذي يزعم هو نفسه أنه بمنأى عن الصراعات المذهبية التي تُظهر تعارض الفلاسفة وهُويّتها.

ويُضاف إلى ذلك عاملان يكشفان عن ظهور منزلة جديدة للذات المفكّرة نفسها: من جهةٍ، أي اللجوء إلى التجربة بصفتها عاملًا أخيرًا لليقين والتحقّق، ومن جهةٍ أُخرى تجربة الطاقة الأصلية للإرادة الحرة التي ترفض التبعية بكلّ أشكالها، وفي المقام الأوّل التبعية التي يكرّسها الدِّين.

والموقف الثاني للعقل (للفكر) في أكثر أنماطه تنوّعًا يكرّر بإزاء العقيدة المسيحية ما كان عليه موقف الفلاسفة القدامى تجاهَ الدِّين في زمانهم. فمثلما كان الفيلسوف اليوناني يُخلّي بينَ الإنسان المتديّن وبينَ نشوة حماسته *enthousiasmos*، حتى يحتفظ لنفسه بصرامة العقل اللوغوس *Logos*، فإنَّ الفيلسوف يتخذ مسافة تحفظ من يقين الدِّين المُوحى ومن خطابات حماسة التقوى. إنّه يُطالب بأن يحتلّ أرضًا مُحايدة، أرض العقل المسمّى طبيعيًا وأرض نوره الذي يُمكن أن يبلغه كلّ إنسان. إنَّ الفلسفة غالبًا ما تجهد، وهي تُكافح لتشكيل هذه المساحة الجديدة من الحرية، للتحالف مع العلم ضد الوثوقية (الدوغمائية) اللاهوتية.

إنَّ حقيقة أنّ كانط، في الوقت نفسه، قد هدَم اللاهوت الطبيعي القديم وهدَم تجذّره الميتافيزيقي من خلال أعراض «الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا»، وحقيقة أنه رائد إشكالية «الدِّين في حدود العقل المُجرَّد» تُبيِّنانِ أنَّ الوقت كان قد حانَ لظهور فلسفة الدِّين. وسيكون علينا لاحقًا أن نقدّر إسهام هذا «المؤلف الرائد» في صياغة أكثر نماذج فلسفة الدِّين تأثيرًا.

وقد أعلنت الصيغة الكانطية قطيعة إبستيمولوجيَّة تخطّت كثيرًا مواقف الفلاسفة الذين يقفون في صف الكانطية. وهنالك طرائق مُختلفة كثيرة لدراسة «الدِّين في حدود العقل المُجرَّد». إذ يُمكن هذا الأخير حتى أن يرتدي الصورة المُلتبسة لدعوى هيغل، للمُطالبة الهيغلية: تضع فلسفة الدِّين نصب عينها أن تنقذ فلسفيًا جوهر الحقيقة الموجودة في الدِّين المسيحي.

وإحدى صياغات المُشكلة وفّرتها لنا طريقة إريك فايل (Éric Weil) في تعريفه اللفظ الكلّي «الله» في كتابه منطق الفلسفة[88]. ويُطابقُ تحليله لهذه المقولة وللمواقف التي تعترضها مطابقةً كبيرةً الوصف الذي قدّمه شلايرماخر لِـ «شعور التبعية الجذرية». وقوة هذه المقولة تتمثّل في كونها تسمح بفهم كلّ ما يحدث، شرًّا كان أو خيرًا، في ضوء نور الله. غير أنَّ هذا القصد ينطوي أيضًا على حدوده التي تسمح مقولات أخرى بتخطّيه. ففي نظر المُؤمن، يصبح غير المُؤمن ببساطة عدوّ الله! من هنا ضرورة إدخال مقولات أُخرى أقدَر على مُراعاة تعقّد الواقع.

3. ما قاله فايل عن مقولة «الله» وصراعها مع مقولة «الشرط» يدعونا إلى طرح السؤال الآتي الذي يجعلنا نتجاوز عتبة الموقف الثالث الذي يُمكن أن تتخذه الفلسفة من الإيمان الدِّيني: أإلى الدين الذي يفرض حدودَهُ على العقلِ تنتمي الكلمة الأخيرة في الصراع الذي يدخله الدِّين مع العقل أم إلى العقل الذي يدفع الدِّين إلى داخل حدوده الخاصة؟.

إنَّ تحديد العلاقات بين الإيمان الدِّيني والعقل الفلسفي في عصر الأنوار محكوم بمطلب التحرّر، كما صاغه كانط في بيانه المشهور سنة 1783: ما التنوير؟ *Was heißt Aufklärung?* . وحتى إذا كانت هذه الحاجة إلى («التفكير

---

(88) Éric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd. 1967, p.175-201.

بالذات») *Selberdenken* تحتفظ، في بعض البلدان وفي ظلّ أنظمة سياسية معينة، براهينيتها، فلا ينبغي أن ننسى أنّ الانعتاق من وصاية تسلّطية، والانتقال من التبعية *Unmündigkeit* إلى الاستقلالية *Mündigkeit*، لا يُمكن أن يكونا الكلمة الأخيرة التي يقولها العقل عن نفسه. إنّ ادعاء العكس يعود إلى الإبقاء علينا مراهقين أبديين مُحتجزين داخل أزمة مُراهقة لا نهاية لها. وتأتي اللحظة التي يتبيّن فيها للعقل، بعد أن أصبح ناضجًا، أنّ الدِّين، حين أصبح ناضجًا هو أيضًا (نادرًا ما قد يحدث ذلك، لكنه يحدث!) يمثّل له غَيْرية لا يُمكن تجاوزها. ألا ينبغي ساعتئذٍ الانتقال إلى ما يسمّيه روزنتسفايغ (Rosenzweig) «فكرًا جديدًا»؟.

هنا تظهر معالم فرضية الموقف الثالث المُحتمل للفلسفة بإزاء الإيمان الدِّيني، وفيها اعتراف مُتبادل بين الغيريتين. باختصار، يتعلّق الأمر بتحديد بنية العقل الذي عاش تجربة تعدُّد أبعاده الداخلية، وأصبح قادرًا بذلك على استقبال الغيرية الدِّينيَّة التي تُمثّل له أحد أنماط صوت الآخر في داخله. إنَّ هذا الصوت يُطابِقُ، على نحوٍ ما، «النَّموذَج الهيرمينوطيقي» للعقل، الذي سنتحدّث عنه لاحقًا.

عندما أطرح هذا السؤال قد يبدو أنني أُوافق ببساطة على التمييز الذي أقامه بول ريكور بين سذاجتين، أولى وثانية، وهو تمييز يغدو مُمكنًا بتجربة الشكّ نفسها. إنَّ التمييز بين المواقف الثلاثة يُطابِقُ، في الحقيقة، على نحوٍ ما، الثلاثية: السذاجة الأُولى ما قبل النقدية، وتجربة الشكّ، والسذاجة الثانية. غير أنَّ كلّ هذه التمييزات لا تكون مُلائمة إلّا في سِياق فلسفة الوعي ومُختلف المحاولات التي أنجزتها لتخطّي الصعوبات (apories) التي نجمت عن ذلك. إنَّ أيّ لقاء مع الغيرية لا يلبس بالضرورة قناع الشكّ. لهذا فإنَّ فرضية المواقف الثلاثة للعقل بإزاء الإيمان الدِّيني تُطابِقُ مسألة أعَمَّ وأكثر جوهرية.

نماذج العقل الكبرى وتأثيراتها في فلسفة الدِّين

كيف يُمكن، انطلاقًا من هذه الفرضيات السابقة، تجسيد فكرة فلسفة الدِّين التي عرضناها بإيجاز؟ السبيل الذي أقترحُه يستدعي تاريخ التخصّص. غير أنَّ مقاربتي ستتخذ شكلًا هيرمينوطيقيًا يتجاوز المُقاربة المدرسية، ولا يقتصر على كونه تجميعًا لنصوص، على ما يُشير إليه التعارض الواعي في التعبير «ابتكار».

وما ينبغي أن نعرضه هو تاريخ «اكتشاف» التخصّص، وعلى الأخص ينبغي أن «نبتكر» مجدّدًا المسائل والمفاهيم التي تبدو أكثر قابلية لدفع فهم الأشياء قُدمًا إلى الأمام. إنَّ هذا التوجّه يفترض وجود تحديدين.

1. فمن جِهة، سنكتفي بفحص الكُتّاب الذين استمرّ تأثيرهم واضحًا على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، في السّجالات الفلسفية واللاهوتية المُعاصرة. ومن غير حاجة إلى الكلام على تاريخ التلقّي، بالمعنى الدقيق للكلمة، فإنَّ منظوري العام سيكون منظور «تاريخ الفعالية» (*Wirkungsgeschichte*) بالمعنى الذي أراده غادامير.

2. ومن ناحية أخرى، أُفضّل، بمعنى ما، الأسئلة المتعلّقة بتأويل العقيدة المسيحية، بوصفه موقف الفرد (*fides qua*) أو استنادًا إلى مضامينها العَقَدية (*fides quae*). وسيقودني ذلك إلى أن أدخل عدّة مرات حقل اللاهوت الأساسي الذي يمثّل أحد الشركاء المفضّلين في «المُحادثة الثلاثية» المشار إليها آنفًا.

والمقاربة التي تبدو لي أكثر مُلاءمة لهذا البحث مُستوحاة ببساطة من منهج النَّمُوذَج المثالي لماكس فيبر. والنَّمُوذَج المثالي (idealtype) كما يتخيّله «ليس له معنى غير معنى المفهوم الأقصى المثالي المَحْض الذي نقيس الواقع بالقياس إليه لنُوضح المضمون التجريبي لبعض عناصره المُهمّة، والذي به نُقارن. هذه المفاهيم هي صُوَر نبني علاقات في داخلها، مُستخدمين مقولة الإمكان الموضوعيّ، وهي صُوَر تحكم عليها مخيلتنا المُتشكّلة والمُوجّهة استنادًا إلى الواقع بأنها مُلائمة»[89].

ومن موقع الوفاء لروح هذا التعريف، سأحاول أن أحدّد النماذج النظرية الكبرى التي هي أكثر تمثيلًا لفلسفة الدّين على النحو الذي ظهرت عليه من نهاية القرن الثامن عشر إلى اليوم، على وَفْق خصائصها الخالصة المثالية. وفي داخل كلّ نموذج ستُحلّل النصوص الرئيسة التأسيسية التي تدلّ على الفروق التي قد تدخل عليه. هذه النصوص التأسيسية هي التي ينبغي لكلّ فيلسوف مُعاصر أن

(89) Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1968, p.185.

يقيس إليها، بطريقة أو بأخرى، أطروحاته الخاصة.

إنني أقترح التمييز بين نماذج خمسة، يفترض كلٌّ منها مفهومًا خاصًا لِلعقل بالذات: النَّمُوذَج العقلاني، النَّمُوذَج النقدي، والنَّمُوذَج الظاهراتي، والنَّمُوذَج اللساني*، والنَّمُوذَج الهيرمينوطيقي. ومن نافلة الحديث أن يُقال إنَّ هذه النمذجة لا تستنفد كلّ شيء. إنَّ أنصار العقل المسمّى «تواصليًّا» سيُدهِشُهُم، بلا شكّ، غياب أيّ رجوع إلى هذا التيار الفكري. ومُسَوِّغ ذلك يتمثّل، على عكس فلسفة الأخلاق، في أنّ المُدافعين عن هذا النَّمُوذَج للعقل لم يُنتجوا بعد أعمالًا ذات أهمية في مجال فلسفة الدِّين.

إنَّ تحليلنا لهذه النماذج الخمسة سيتبع بالإجمال ترتيبًا زمنيًّا، مع الوقوف عند بعض التواريخ المُهمّة بصفتها معالمَ مُضيئة. ولتهيئة الظرف للبحث التاريخي لا بدَّ من أن نُوضح باختصار خصائص مفهوم العقل الذي يكمن خلف مختلف النماذج (الإبدالية).

النَّمُوذَج العقلاني (spéculatif).

إنَّ كلمة «spéculatif» يُمكن أن تفهم بمعنيين مختلفين، يُحيلان على اشتقاقين مُختلفين. ونجد صدى ذلك في بيان توما الأكويني «speculatio dicitur a speculo, non a specula» *speculatio dicitur a speculo, non a specula*، «نقول عن التأمل إنه التفكير العقلاني وليس المعرفة من موقع مطلق»[90]:

1. *Specula*، هو المنصّة التي نتأمّل منها من علٍ، من موقع التحليق، مشهدًا مُعيّنًا *sub specie aeternitatis*. إنَّ فكرة spéculation تكشف، في هذه الحالة، بالتحديد في نظر عدد كبير من الفلاسفة الأنغلوسكسونيين، عن المزاعم والتطلّعات الميتافيزيقية للفلسفة الأوروبية، الرامية إلى تفسير شمولي للواقع، في ضوء المُطلق. ويجب ألّا نُدهَشَ إذا ما أثار النظر العقلاني، حين يُفْهَمُ بهذا المعنى، شكوكًا قوية في الهَرَبِ الوهمي إلى عوالم خلفية، غير أنَّ محاولة خلق إطار مُتماسك، ضروري منطقيًّا، لنظام من الأفكار العامة القادرة على أن تُراعيَ كلّ وجوه تجربتنا، تظلُّ، على ما يُبَيِّنُ وايتهد (A. N. Whitehead)، مُهِمّة من المُهِمّات الأساسية للعقل بصفته عقلًا.

(*) النَّموذج التحليلي، الذي سينجزه غريش في المجلّد الثاني. [المترجم]

(90) *S. Th.* IIa, IIae 180, 3.

2. *Speculum*، هي المرآة التي هي أكثر المرايا صفاء، والتي ينعكس عليها كلّ ما هو موجود. ويمكن، في هذا الإطار، التمييز بين تُراثين مختلفين.

أ. استعارة المرآة، التي تؤدّي دورًا مُهمًّا في الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المُحدثة، اكتسبت دلالة إضافية في المسيحية. هكذا، فإنّ ريشار دو سان فيكتور (Richard de Saint-Victor)، مُستندًا إلى بعض الإصحاحات من رسائل بولس (2 Co 3, 18; 1 Co 13, 12)، صاغ نظرية درجات التأمّل، التي تعني فيها عبارة «spéculation» مرحلة أدنى من الرؤية السعيدة بالمعنى الدقيق للكلمة. من هذا المنظور الروحي، يُمكن أن تتقاطع رمزيات المنصّة والمرآة، بحَسَب ما تُبيّن المُقارنة بين الجبلين العالي والمتوسّط العُلوّ. وفي مُلتقى تراث الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، شكّل بحث نيكولاس الكوزي **الاتجاه غير النظري أو الآخر** *Directio speculantis seu de non-Aliud* توضيحًا بَيِّنًا لتطلّعات عقل تحرص على تأمُّل كلّ ما يقع تحت ضوء المُطلق الذي يتسامى على كلّ التقابلات.

ب. الدَّفّة الثانية التي أسهمت في إسباغ معنى فلسفي على فكرة التأمل العقلي التي ترتبط بالتمييز الأرسطي بين العلوم النظرية (التي يُترجمها بويس Boèce إلى اللاتينية بكلمة *speculativa*) والعلوم العملية.

أمّا ما يتعلّق بفلسفة الدِّين فنجد التمييز الكانطي بين «الفهم العقلي entendement» (*Verstand*) و«العقل النظري العقلاني raison spéculative» (*Vernunft*). فالفهم العقلي هو القدرة على الحكم، المُفترضة في كلّ مسار معرفي موجّه إلى التجربة. إذ إنّ «العقل» هو ملكة إنتاج الأفكار المُتعالية: العالم، والنفس، والله. لقد عكف كانط، في «الديالكتيك المتعالي»، على نقد الاستخدام النظري العقلاني، النقد الذي استهدف الميتافيزيقا النظرية الكلاسيكية للعقل التي كانت تزعم القدرة على بلوغ معرفة الشيء في ذاته. وينبغي قصر هذه المعرفة على العقل الإلهي، الذي هو وحدَهُ قادرٌ على امتلاك معرفة حَدْسية لماهية الأشياء في ذاتها، في حين لا يُمكن أن يتعالى العقلُ البشري المحدود على حدود المعرفة التجريبية. وبالرَّغم من حدّة النقد الكانطي لـ «الأوهام المُتعالية» التي تصحب الاستخدام التجريدي (النظري) للعقل، نجدُ أنّ كانط بعد أن بيّن استحالة الاستخدام التأسيسي لأفكار العقل (التجريدي النظري) قد منحها دورًا ناظمًا فحَسْب.

إنَّ التلقّي «الميتانقدي» للمذهب النقدي الكانطي لدى كبار مُمثّلي المثالية الألمانية (فيخته (Johann Gottlieb Fichte)، وشيلّنغ، وهيغل) يُمثّل قمة النَّمُوذَج العقلاني للعقل. فقد نشر يوهان غوتليب فيخته (1762-1814)، «آخر شهيد عرفه تاريخ الفلسفة» (A. Philonenko) باسم مستعار، سنة 1790، كتاب نقد كلّ وحي، *Critique de toute révélation* الذي رغب القرّاء أن يتعرّفوا فيه النقد الرابع لكانط. وبعد عام 1799، ثارت ضده «معركة الإلحاد» التي عدَّها فيخته معركة «الوثنية المفهومية»، ذلك أن المسألة كانت تكمن في معرفة مدى إمكان قَبول الاستيهام الذي يختزل الله في صورة شرطي غير مرئي. أمّا كتاب فيخته، تمهيد للحياة السعيدة، *L'Initiation à la vie bien heureuse* (1806)، وهو تمهيد فلسفي لحبّ الله حبًّا عقليًّا، فيُمكن أن يُقرأ بصفته عرضًا موجزًا لمقاربة عقلانية للدِّين، يبيّن كيفيَّة إنجاز المرء مصيره الروحي، مُجتازًا على التوالي المراحل المُتنقّلة بين الشكّ والمعرفة والإيمان.

والمُشكلة الأساسية عند كلّ المثاليين هي أن يُعْرَفَ: أعَلى النَّمُوذَج العقلاني أن يكتفي باستعمال تنظيمي فحَسْب أم عليه، بعكس ذلك، أن يجعل معرفة المُطلق الأصيلة أمرًا مُمكنًا[91] هكذا يقترح هيغل التمييز بين مجرّد التفكير، الذي يتعلّق أيضًا بميتافيزيقا الفهم العقلي، والفكر العقلاني بالمعنى الصحيح الذي يتوصّل إلى التفكير في المُطابقة المُطلقة من خلال هدم القطيعة بين الذات والمُطلق. ويرى هيغل أنّه ما من شكّ في أنَّ فكرة التأمّل العقلي، مفهومةً بهذا المعنى، تحدّد المعرفة الفلسفية بصفتها معرفةً فلسفية. إنَّ الفلسفة العقلانية تُنجز في حقل الفكر ما يُنجزه التصوّف في حقل الوعي الدِّيني: إنها تتعالى على التقابلات من غير أن تنفيها. وللسبب نفسه، ليس للمعرفة العقلانية أيّ شيء مجرّد؛ بل إنّها تمثّل، بعكس ذلك، المعرفة الملموسة بامتياز للحقيقة إجمالًا التي يُمكن أن يتوصَّل إليها العقلُ البشري.

وهدف الجزء الأول من كتابنا سيكون التحقّق من أهمية هذا النَّمُوذَج

---

(91) بيّن كسافييه تيليات أنّ عقدة المشكلة مركّبة من فكرة الحَدْس الفكري (Xavier TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995).

العقلاني على صعيد فلسفة الدِّين. وسيندمج اندماجًا كبيرًا مع تاريخ تلقّي إرث المثالية الألمانية، سواء أكان تلقّيًا إيجابيًّا أم نقديًّا.

العقل «النقدي».

النَّمُوذَج الثاني للعقل يتمثل في «العقل النقدي». وهذا المُصطلح يُمكن فهمه في العقل على صعيد فلسفة الدِّين، بمعنيين مُختلفين.

1. إذ يرتبط أولًا بالمذهب النقدي الكانطي وبتاريخ تلقّيه من البداية إلى العصر الراهن. والاكتشاف المؤسّس لدى كانط هو أنَّ الفلسفة لم تستيقظ فعلًا من سباتها الدوغمائي إلّا حين عكفت على تحليل نقدي للأسس التي قامت عليها، وذلك بعد إدراك وجود حدود لا يُمكن تخطّيها. إنَّ التساؤل النقدي، بهذا المعنى، هو تساؤل مُتعالٍ لا يتناول تحقّق المعرفة بل يتناول التوصّل إلى أية معرفة. وإذا كانت العبارة قد انطوت أيضًا على معنى سِجالي، فلأنَّ كانط كان يَعي وعيًا حادًّا الفِخاخَ التي تتربّص بأيّ استخدام عقلاني. وهذه الفِخاخُ تحمل اسمًا محدّدًا: «الأوهام المتعالية».

ويفصح تساؤل كانط النقدي عن الفوائد التأسيسية الكبرى للعقل التي تدور حول أربعة أسئلة محورية: «ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا عليّ أن أعرف؟ ماذا يجوز لي أن آمله؟ ما الإنسان؟» والسؤال الثالث هو بمنزلة الخيط الهادي في التساؤل الكانطي عن الدِّين في حدود العقل المُجرَّد (1793). إنَّ حقيقة كون الفكرة نفسها المتعلّقة بـ «نقد الدِّين» تعود إلى جذور كانطية ليست محض مصادفةٍ أبدًا.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر أخذ هذا النص التأسيسي يفتح الطريق أمام فلسفات الدِّين المتعدّدة التي ابتكرها الناطقون الأساسيون باسم الكانطية الجديدة في ماربورغ (Marbourg)، ولاسيّما المهتمون بقضايا المنطق والإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة، وفي مدرسة باد (Bade) التي ركَّزت على امتداد فلسفات الدِّين في الكانطية الجديدة بكلّ غناها وتنوّعها، لن تستوقفنا إلا المؤلّفات التي ما زالت تُحيي السِّجال المُعاصر. ومن جهةٍ أُخرى، لن تنحصر رحلتنا البحثية في الكُتّاب المُرتبطين مباشرة بالكانطية الجديدة، بل ستتسع لتشمل عددًا آخر من الكُتّاب الذين ينتسبون، بطريقة أو بأخرى، إلى التيار النقدي الكانطي.

2. وتكتسي كلمة «نقدي» معنى مُختلفًا كلّيًا لدى الكُتّاب الذين يرمون إلى اختزال التعالي الدِّيني في معناه الأنثروبولوجي المَحْض. ففي مثل هذه الحالة لا ينفصل النقد عن افتراض الإلحاد الذي يمثّل وجهًا مُختلفًا بحَسَب الحالات. وإذا كان فلاسفة أمثال أبيقورس أو لوقريس قد أقرّوا، منذ القدم، بإمكان وجود تفكير نقدي في مفاسد الدِّين، فإنّ هذا التفكير لم يتّخذ شكل تأويل منهجي للدِّين إلّا في القرن التاسع عشر. إننا لا ننشد إجراء إطلالةٍ شمولية، بل سنحصر بحثنا في دراسة ثلاثة مواقف ذات أهمية استثنائية: القراءة الأنثروبولوجيّة للدِّين المسيحي التي وضعها لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) في كتابه جوهر المسيحية؛ والنقد الجينالوجي لفردريك نيتشه، المنشور مع سواه في كتاب جينالوجيا الأخلاق؛ والطوباوية الجذرية التي عرضها إرنست بلوخ (Ernst Bloch) في كتابيه مبدأ الأمل والإلحاد في المسيحية.

النّمُوذَج الظاهراتي للعقل.

تحت عنوان «النّمُوذَج الظاهراتي للعقل» أدرجَ مجموع فلسفات الدِّين التي تندرج، على نحوِ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، في سياق الفلسفة الظاهراتية الهوسرلية. وعلينا، على هذا الصعيد، أن نميّز بعناية معنيين لكلمة «ظاهراتية».

1. فبالمعنى المنهجي والوصفي تعني الكلمة مُقاربة التجربة الدِّينيَّة الحريصة على إعطاء الوصفِ لا التفسيرِ الأولويَّةَ. بهذا المعنى راح شانتيبي دولا سوساي (Chantepie de la Saussaye) (1848–1920) يتحدّث، منذ عام 1887، عن «فينومينولوجيا التجلّيات الدِّينيَّة». وتكتسي المُقاربة الفينومينولوجيَّة، في أغلب الأحيان، شكلًا مورفولوجيًّا (بالتحديد لدى مرسيا إلياد (Mircea Eliade)) وتصنيفيًّا (تيبولوجيًّا) معزّزًا. إذ كان دوره بمنزلة تمهيد مطوّل أو برنامج مُشترك لمختلف العلوم الدِّينيَّة التي أُوكلت إليها مهمة التفسير بالمعنى الدقيق للكلمة. وهذه العلوم، من جِهتها، ارتابت في أنّ «فينومينولوجيا الدِّين» تُعاني ثغرات نظرية ومنهجيّة ستقع مُهمّة سدّها على عاتق عقلانية علمية أكثر صرامة[92].

---

(92) انظر العرض الدقيق جدًا لجاك واردينبرغ في مقالة:
«Religionsphänomenologie», *TRE*, n° 28 (1997), p.731-749.

وشهدَ القرن العشرون ظهورَ مُؤلّفات كثيرة ترجع إلى «ظاهراتية الدِّين» بالمعنى الواسع. ومن بين المؤلفات الكلاسيكية العمل الرائد لرودولف أوتّو، عن المقدّس (1918)، والكتاب الضخم عن فينومينولوجيا الدِّين، لجيراردوس فان دير لوف[93] (1933)، وكذلك الأعمال الكلاسيكية لمرسيا إلياد. ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك دراسات فريتز هايلر عن الصلاة، وعن روحانية المسيحية الغربية والشرقية التي تُوّجت عام 1961 بكتاب تركيبي يحمل عنوان مظاهر الدِّين وجوهره *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. إنَّ المقارنة بين عنوان الكتاب ومضمونه الفعلي تُبيّن النقوصَ النظرية التي يُظهرها تصوّر وصفي مَحْض للفينومينولوجيا. وقد درس هايلر (Heiler) مطوّلًا جدًّا عالم التجلّيات والتمثّلات الدِّينيَّة (مُقحمًا مفاهيم الله، والخَلْق، والوحي، والفداء، والحياة الأبدية) قبل أن يعود إلى عالم التجارب الدِّينيَّة المَعيشة. وبالمُقارنة، يظهر تحليل الموضوعية الدِّينيَّة والجوهر الدِّيني في صورة مكثّفة في صفحات قليلة. ونجد هنا ما يذكّي ارتياب الخصوم من أنّ الفينومينولوجيا لا تعدو أن تكون ذاتية مقنّعة.

2. تفصل هُوّة كبيرة مفهوم هوسرل للظاهراتية عن التصور المنهجي الوصفي المَحْض. وقد استند هوسرل (1859-1938) إلى أعمال أستاذه فرانز برنتانو (Franz Brentano) (1838-1917)، ويُعَدُّ كتابُ هوسرل أبحاث منطقية إنجازًا مهمًّا في اتجاه صياغة تصوّر جديد للفلسفة يقوم على ثلاثة اكتشافات تأسيسية: القَصْدية بصفتها واقعةً أساسية في الوعي بصفته وعيًا (كلّ وعي هو وعي لشيءٍ ما)، والحَدْس المَقُولي (خلافًا لمَقُولة كانط، ليس الحَدْس محصورًا في التجربة الحسّية)، والقَبْلي (السابق للتجربة). وحتى إذا كانت أعمال هوسرل الأولى مُسَخَّرَةً للاستجلاء الفينومينولوجي للدلالات المعرفية، فهو لم يكُفَّ عن المُطالبة بالصلاحية الكلّية للفينومينولوجيا/الظاهراتية التي تحقّق المُهمّة «التأسيسية للفلسفة الأولى بعيدًا عن كونها مُجرّد تخصّص تمهيدي للفلسفة.

وثَمّةَ صيغتان تلّخصان جيدًا تصوّر مفهوم هوسرل للظاهراتيّة: «الظاهراتية [. . .] تخصّص وصفي مَحْض يستكشف حقل الوعي المُتعالي المَحْض في ضوء

(93) Gerardus Van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948.

الحَدْس المَحْض»[94]. فمعياره ينبغي أن يكون مِن ثَمَّ: «عدم اقتراح شيء لا يُمكنه أن يصبح بَدهيًا أيدوسيًا، في حضور الوعي نفسه وفي مستوى المُحايثة الخالصة» (م.ن.). إنّها فكرة الهبة التي تحدّد «مبدأ المبادئ» في الظاهراتية كما نتصوّرها: «كلّ حَدْس واهب أصلي هو مصدر حق للمعرفة [...] كلّ ما يقدّم لنا في 'الحدس' بطريقة أصلية (في حقيقته الجسدية، إن صح القول) ينبغي ببساطة استقباله لما ينذر نفسه له، لكن من غير تجاوز الحدود التي يُعطى فيها عندئذٍ»[95]. هذا المبدأ الذي يشكّل صميم الحَدْسية الهوسرلية يستخدم فكرة محدّدة عن العقل والحقيقة، هي في نهاية المطاف حقيقة تقضي بها. إنّ استخدام المنهج يقتضي تطبيق الإرجاع الذي يمثل، هو نفسه، وجوهًا عدة: إرجاع أيدوسي ينطلق من الواقع إلى الماهية، إرجاع مُتعالٍ يتخلّى عن الإيمان بالعالم بصفته شيئًا في ذاته ويسمح، بفعل ذلك أيضًا، بتكوين المعنى المُتعالي لكلّ ما يبدو، أوّلَ وهلةٍ، مجرَّدَ مُعطًى عارض.

وحتى إذا لم يكن التصوّر المُتعالي للفينومينولوجيا قد ظهر في صُوَر مُتماثلة لدى كلّ تلامذة هوسرل، فهو مصدر تصوّر جديد لفلسفة الدِّين الحريصة على دراسة البِنية القصدية للأفعال والأشياء التي يسعى إلى بلوغها الوعي الدِّيني. وحتى إذا كان من المُمكن، في الستينيّات، تكوين انطباع مفادُهُ أنّ هذا التصوّر سيستبدل بأفكار أُخرى عن العقل، فقد قدّم الدليل على حيوية مُدهشة، في فرنسا، ربما أكثر ممّا في سواها، لذلك لن نجهد أنفسنا، خلال عرضنا النَّموذَج الظاهراتي، في تحليل النصوص الكبرى التأسيسية فحَسْب، بل سنحاول أيضًا أن نعرض السِّجال الحديث المُتعلّق بـ «المنعطف اللاهوتي» للفينومينولوجيا الفرنسية المُعاصرة.

النموذج «التحليلي»

يحدّد لودفيغ فيتغنشتاين في كتابه رسالةٌ منطقيّةٌ فلسفيّةٌ *Tractatus logico-*

---

(94) *Ideen I*, § 59; trad. Paul Ricœur: *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, rééd. coll. «Tel», p.195.

(95) *Ibid.*, § 24; trad. P. Ricœur, p.78.

philosophicus، استنادًا إلى أعمال فريغه (Frege) وراسل (Russell)، ما يظهر له أنَّه المُهِمَّة الخاصة بالفلسفة، خلافًا للعلم: العكوف على تحليل صارم لمفاهيمنا. وسواءٌ أتحدَّثنا في هذا المجال عن «السانية مُتعالية» (E. Stenius)، في إشارة إلى مُشابهة المشروع الكانطي، أم تحدَّثنا عن «منعطف ألسني» عندَ باسمور (Passmore)، فإنَّ ما يُميز العقل التحليلي هو أنه يرسم حدًّا واضحًا بين ما «يُمكن وصفه» وما «يعجز عنه الوصف».

ويَصْعُبُ علينا أوّل وهلةٍ أن نفهم تأثيرات هذا التصوّر للعقل في التأويل الفلسفي للدِّين وللنصوص الدِّينيَّة. لهذا، خلال مرحلة كاملةٍ كانت تخضع على نطاق واسع لمُساجلات تخُصُّ المعيار التجريبي للتحقّق، راح الفلاسفة المُنتمون إلى التراث التحليلي يتفنّنون في عرض الشروط التي تسمح للأفكار الدِّينيَّة بأن تمُرَّ عبر طريق التحقّق الإمبيريقي.

وإذا كانت الفلسفة التحليلية قد تحوّلت، خلافًا لكلّ التوقّعات، إلى منجم حقيقي للأعمال المُتعلّقة بفلسفة الدِّين، فلأنها اهتمّت هي أيضًا بإعادة تأهيل اللُّغة العادية في كتاب التحقيقات الفلسفية، *Investigations philosophiques* (1953)، لمُؤلّفه فيتغنشتاين (Wittgenstein). ففي عودة نقدية إلى أعماله الأولى، اكتشف فيتغنشتاين شيئًا فشيئًا تفاهة أن تكون كلّ لغة مُضطرة إلى الخضوع لمعياري التواطؤ والصرامة اللذين يميّزان اللُّغات الصورية. إنَّ المُهمّة التحليلية المُسندة إلى الفيلسوف تغيّر عندئذٍ وجهتها: دراسة دقيقة قدر الإمكان لـ «الألعاب اللُّغوية» الملعوبة فعلًا، ودراسة تشابكها مع «أشكال حياة» خاصة.

ولا شيء يَحول من حيث المبدأ دون تطبيق هذا المنهج على الألعاب اللُّغوية الدِّينيَّة وعلى أشكال الحياة التي تضمّها. وفي ظلّ هذا الافتراض أخذت تظهر، منذ السبعينيّات، أعمال فلاسفة الدّين ذوي الاتجاه التحليلي، الذين ينظر إليهم خصومهم بعين الشكّ لأنّهم يعتمدون تصوّرًا «إيمانيًا» ذا طراز جديد يُلقي بظلال كثيفة على وحدة العقل.

النموذج الهيرمينوطيقي.

من بين كلّ النماذج يتميّز الأخير بأنّه أكثرها صعوبة.

1. في بداية القرن العشرين لا قبل ذلك، نجح المنهج الهيرمينوطيقي، الذي كان حتى ذلك الحين مجرّد تخصّص فلسفي مُساعد، في أبعد تقدير، في أن يتشكّل في تيار فلسفي مُستقلّ بقيادة فلاسفة أمثال ديلتاي، وهايدغر، وغادامير، وريكور، وباريسون (Pareyson) وآخرين. ومُذْ ذاك لم يَعُدْ هناك ما يُدهش سوى الفكرة المُتعلّقة بـ «العقل الهيرمينوطيقي» بعد أن تشكّل في نموذج مُستقلّ، من غير أن يحظى بإجماع الفلاسفة. ومن جهةٍ أُخرى، بإمكاننا، استنادًا إلى اقتراح بول ريكور، تحديد العقل الهيرمينوطيقي بأنّه نتيجة استنبات مفهوم التأويل داخل الفكرة الظاهراتية عن الحَدْس.

2. من جهةٍ أُخرى، لم يُثبِتْ هذا النَّمُوذَج بَعدُ، وهو تيار فلسفي حديث نسبيًا، كلّ مُؤهّلاته في مجال فلسفة الدِّين. لذلك سيكون الجزء الأخير من هذا الكتاب، بمعنى ما، مرافعةً للدفاع عن هذا المذهب *pro domo*. وفي عودة تأمّلية إلى النماذج الأربعة الأُخرى، سأحاول أن أستدلّ من خلالها على المسوّغات التي تنتصر لنموذج هيرمينوطيقي مُحدّد المعالم. إنّ الفلسفة الهيرمينوطيقية هذه للدِّين هي التي ستشكّل، بمعنى من المعاني، الأرض الموعودة لبحثي. وإذا لم أستطع ولوج البحث مباشرة فسأكتفي بتأمّله من بعيد من خلال منظار التاريخ.

القسم الأول

النموذج العقلاني

سار خطّان متوازيان
في اتجاه اللامتناهي،
رُوحان مستقيمتان استقامةَ شمعةٍ
ومن بيتٍ صلبٍ.

لم تريدا أن تتقاطعا
إلى حين مثواهما المبارك
للحظةٍ كان هذا لديهما
مبعث فخر وعصاهما السحرية.

ولكن بعدما ظلّتا عشر سنواتٍ ضوئيّةً
وهما مسافرتان بعيداً جنباً إلى جنبٍ،
آنذاك لم يعُدْ يصل الزَّوجَ المنعزلَ
أيُّ منظرٍ أرضيٍّ.

ألا تزالان خطين متوازيين؟
لا تعلمان نفسُهُما عن ذلك شيئاً،-
استمرّتا في الإبحار مثل روحين
معاً خلال النّور الأبدي.

اخترقهما النُّورُ الأبديُّ،
أصبحتا ذاتاً واحدةً داخله؛
التهَمتهُما الأبديّةُ،
كما لو كانتا مَلَكيْن سيرافيم.

(كريستيان مورجينشتيرن Christian Morgenstern :
الخطّان المتوازيان، مجموع أناشيد المشنقة، Manesse, 238)

الفصل الأول

حَدْس الكون
و«الشعور بالتَّبعية المُطلقة»

- ف.د.إ. شلايرماخر -

شكّل عام 1799 علامة فارقة في تاريخ فلسفة الدِّين؛ إنّه تاريخ ولادتها، إذ فيه نشر الشاب فردريك دانيال إرنست شلايرماخر (1768-1834)، دون ذِكر اسمه، لدى دار أنغر (Unger)، في برلين، كتابه مقالات في الدِّين[1]، وفي الوقت نفسه كانت قد ثارت «معركة الإلحاد» ضد فيخته. وقد أُعيدت طباعة الكتاب ثلاث مرات في حياة مؤلفه (1806، و1821، و1831)، مع إدخاله تعديلات جوهرية عليه[2].

دفاع فلسفي عن الدِّين

ينتسب شلايرماخر، في نَسَبه الأُسريّ، إلى طائفة التقويين من الإخوة المورافيين، وهي جماعة أسّسها الكونت زنزندورف (Zinzendorf) (1700-

(1) Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hambourg, Felix Meiner, 1961, trad. I. J. Rouge: *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

سنقتبس من هذه الطبعة، ذات العلاقة بنص عام 1799، مع إضافة أرقام الصفحات العائدة إلى الترجمة الفرنسية (الرمز: R).

(2) الطبعة الشاملة والنقدية التي نشرها سنة 1879 ب. بانجر B. Pünjer تسهّل تحليل هذه التعديلات.

1760). وقد كان في وقت مُبكر قبل ذلك، في عام 1787، كما تؤكّد رسائله المُثيرة إلى والده، وهو في السابعة عشرة، قد رفض متابعة دروس باربي (Barby)، التي كان يشرف عليها الآباء المورافيون، والتحق بجامعة هال (Halle)، حيث حضر لاحقًا دروسه الأولى في هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس آملًا أن يُعَيَّنَ أستاذًا في كلّية اللاهوت في جامعة برلين. وقراره هذا، الذي جعله مرتدًّا في نظر والده، لم يكن يعني عنده قطيعة مُطلقة؛ بل هو استمرّ، على العكس من ذلك، معروفًا بصفته «مورافيًّا من الدرجة الأولى».

ونجد في كتاب المقالات صدى شعور بالعِرفان يربطه بطفولته الدِّينيَّة: «كان الدِّين ثدي الأمومة في الظلمة المقدّسة، الذي تغذّت منه طفولتي الأولى، والذي هيّأني للدخول إلى عالم كان لا يزال مُغلقًا أمامي؛ عَبْره ومنه تنفّس عقلي قبل أن يجد خارجه أشياءه الأخرى: التجربة والعلم. إنه هو ما أعانني عندما بدأت أُغربل ديني الأبوي وأُطهّر قلبي من بقايا الماضي؛ وهو الذي بقي لي حين اختفى هرب الله والخلود من أمام عيني المملوءتينِ بنظرات الشكّ؛ وهو الذي علّمني أن أنظر إلى نفسي على أنّني قدّيسٌ، مع فضائلي وعيوبي في هذا الكائن الذي لا ينقسم والذي هو أنا؛ وبه وحده عرفت الصداقة والحُبّ» (127؛ R 8).

توضّحت بعد ذلك دوافع خياره الفكرية في «رسائل لوقا» التي كتبت سنة 1829 لمناسبة صدور الطبعة الثانية من كتابه عقيدة الإيمان الذي يَعُدّ عمله اللاهوتي الأساسي: بدا غير مقبولٍ، في نظره، أن تلتقي المسيحية نهائيًا معسكر «البرابرة»، معسكر الورع الدِّيني المقطوع كليًّا عن بقية الثقافة، في حين ينتمي العلم، من جهةٍ أخرى، انتماءً حصريًّا إلى معسكر اللاإيمان. وعند غروب حياته أطلق شلايرماخر تحدّيًا أمام الجيل الثقافي الصاعد:

ما الذي ينبغي إذن أن يحدث، صديقي العزيز؟ أنا لن أكون حيًا في ذلك الوقت وبإمكاني أن أنام هنيئًا. أما أنت، صديقي، وأبناء جيلك، في الأقل الذين يُشاطروننا مُعتقداتنا، ماذا ستفعلون؟ هل تريدون الانكفاء خلف حصونكم الخارجيّة وترضونَ بالإقامة في حالة حصار يفرضها العلم عليكم؟ لن أُقيم وزنًا لرشقات التهكّم التي تتكرّر من حين إلى حين؛ لأنَّ هذا التهكّم لن يصيبكم بضرر أبدًا، إذا قدّمت الدليل فحَسْب على مستوى كافٍ من التقى. لكن، والحصار؟

أن تكونوا مُتعطّشين لكلّ العلوم، وذلك بالتحديد لأنّكم مُحاصرون، فهذا من شأنه أن يرفع في وجوهكم راية الإلحاد! هل ينبغي أن تُحلّ على هذا النحو عُقدة التاريخ: المسيحية تتحالف مع البربرية والعلم يتحالف مع الإلحاد؟ كثيرون، بلا شكٍّ، سيعتمدون هذا الموقف؛ بدأ التهيّؤ لذلك بقوة وتزعزعت الأرض تحت أقدامنا حيث تسعى يرقات سرية إلى أن تتفتح في منتديات دينية مُغلقة يتقرّر فيها أنّ كلّ بحث يحصل خارج خنادق المعنى اللّغوي العتيق بحث شيطاني، فالرسالة العتيقة هي بحث شيطاني[3].

وكلّ اللاهوت الليبرالي اللاحق وجدَ نفسه في هذا البيان الذي لم يكن بعيدًا عن وصية شلايرماخر وهو على فراش الموت: «عليّ أن أفكّر في أكثر الأفكار العقلانية عُمقًا، وهي ليست عندي مختلفة أبدًا عن أكثر الانطباعات الدِّينيَّة حميمية».

وتشهد مُراسلةُ جاكوبي (Jacobi) أنَّ شلايرماخر كان يَعِي تمامًا أنَّ رهانه على ميثاق يقوم بين الثقافة الحديثة والديانة المسيحية لم يكن رهانًا مضمونًا سلفًا، وذلك لأنه لا يُوجد تناغم سابقٌ بينهما. لذلك، كتبَ إلى جاكوبي سنة 1818 أنّ عليه أن يتعلّم بصعوبة، «السباحة بين نهرين»، بدلًا من أن يشكو ألم الطلاق بين مُتطلّبات العقلانية ومُتطلّبات الإيمان.

«السباحة بين ماءين (نهرين)»: يُمكن أن تحدّد هذه الصيغة أيضًا الحالة الثقافية الفكرية التي اعتمدها شلايرماخر في كتابه المقالات. ويُشير العنوان الفرعي إلى أنَّ الكتاب موجّه إلى «أصحاب العقول المثقّفة من بين الذين يزدرون الدِّين». وفي نهاية القرن الثامن عشر، بدا كلّ شيء كما لو أنَّ الثقافة كانت مُشبعةً، على نطاق واسع، باعتقاد أنّه كلما ارتفع مستوى الفهم والفِطنة انخفض مستوى الإيمان بالدِّين. غير أنَّ ازدراء الدِّين، شأنُهُ شأنُ ازدراء الفكر، يُمكن أن يكون تعبيرًا عن كسل أو عن خوف من التفكير. لذلك يخاطب شلايرماخر عقول القُرّاء لكي يقبلوا في الأقل معاودة التفكير مرة أخرى في أية مسألة.

(3) *Sendschreiben an Herrn Dr. Lücke*, dans Heinz BOLLI (éd.), *Schleiermacher-Auswahl*, p.146 (trad. pers.).

وإذا كانت المقالة الأولى بمنزلة «دفاع» عن الدِّين، فليس ذلك تزيينًا بلاغيًا، لأنَّ هذا المدخل إلى الموضوع يُظهر خيارًا هيرمينوطيقيًا محدّدًا[4]. إنَّ الدِّين، في أسمى أشكاله، تعبير عن عبقرية بشرية، شأنُهُ شأنُ الفنّ والفلسفة. وهكذا، توجَدُ - إن كرَّرْنا عنوان شاتوبريان (Chateaubriand) المشهور - «عبقرية المسيحية» التي نجد تعبيرها في شهادة الأنبياء والشهداء. ومن يرضى بأن يفهم الدِّين من داخله، انطلاقًا من الدِّين نفسه، هو وَحْدَهُ قادر على اكتشاف الروح التي تحرّكه. ينبغي إذن أن يطلب من الدِّين نفسه أن يرسم هُويَّة الأرض التي يتحدّد موقعه عليها. والمبدأ التأويلي الكبير الذي يضمّ كلّ حِجاج المقالات هو ما يُمكن تسميته، بحَسَب تعبير شيلّنغ، دِفاعًا عن تأويل ذاتي غير مجازي (tautégorique) للظواهر الدِّينيَّة. إنَّه تأويل يأخذ على محمل الجدّ الطريقة التي يُفهم بها الدِّين نفسه، وهو ما يفترض، بحسب ما يُضيف شلايرماخر، الانتماء الأكيد، قبل ذلك، إلى ديانة ما (R 159; 306).

وللسبب نفسه يقتضي الدِّين مهارة في تأويل مُبتكر حقًا (120؛ R 2). إنَّ شلايرماخر يقدّم نفسه لقُرّائه في صورة مُؤوّل ماهر. وفنّ الإقناع وفنّ الفتنة والإبهار يتداخلان في مقالاته تداخلًا حميمًا. إنَّ أسلوب الحِجاج الموجود في المقالات *Discours* محكوم بصورة الانتقاص (ellipse) التي تشكّل الصورة الخاصة التي اتخذتها الحلقة الهيرمينوطيقية لدى شلايرماخر. ولذلك، تتمثّل المُهِمّة في مُزاوجة الجدلين الداخلي والخارجي، من طريق التأويل، لأنَّ المُزاوجة هذه تسمح بفهم الظواهر التاريخية ضِمن خُصوصياتها. لهذا لن يتحدّد جوهر الدِّين بوضوح عند نهاية المقالة الثانية المشهورة، بل عند نهاية المقالات الثلاث الأخيرة فحَسْب، التي تقترح دراسة التكوين الفردي والتاريخي، والوجوه الطائفية والمؤسّساتية، وأخيرًا مختلف التجليات التاريخية الفعلية للدِّين. والمقالات الخمس كلّها تجمعها فكرة عقلانية نظرية واحدة: أنَّ تنوع التجلّيات والمظاهر الفردية والتاريخية هو وحي الله الواحد اللامُتناهي[5].

(4) لتحليل النظم البلاغي لـ المقالات، انظر: Denis THOUARD, «L'Esprit et la Lettre. Rhétorique et herméneutique dans les *Discours sur la religion* de Schleiermacher», *Études philosophiques*, n° 4 (1991), p.501-523.

(5) للدخول في هذه الورشة بإمكان القارئ الفرانكوفوني أن يستند إلى ثلاث أدوات ممتازة تتكامل بفضل تنوّعها. وللوقوف على مقاربةٍ عامة لفلسفة شلايرماخر، يُمكن العودة =

وإذا كانت المقالات *Discours* ترمي إلى الدفاع عن الدِّين بوضوحٍ من المقالة الأولى، فإنَّ تحديد هُويَّة المرسل إليهم أدَقُّ[6]. وبعض المُؤولين حَوّلوا توافق التواريخ مع الجدل الذي أثاره «صراع الإلحاد» إلى علاقة سببية. وهكذا فإنَّ إيمانويل هيرش (E. Hirsch) أراد أن يجعل المقالات نصًّا مُؤيدًا لفيخته، ومرتبطًا مباشرة بهذا الصراع. وحتى إذا رفضنا أحادية هذه الفرضية، فلن يكون في إمكاننا إغفال الاحترام الكبير المُوجه إلى اسبينوزا والاسبينوزية في الطبعة الأولى، الذي حذف في الطبعة الثانية: «النقدّم معًا باحترام خصلة شعر لروح القديس اسبينوزا! كان مشبعًا بسمو عقل العالم [*Weltgeist*]، اللامتناهي كان البداية والنهاية بالنسبة إليه، والكون حبه الوحيد والأبدي، في طهارته المقدسة وتواضعه العميق انعكس في الحياة الأبدية التي كان يُرى فيها، هو أيضًا، كأنَّه المرآة العذبة؛ كان مملوءًا بالدِّين ومملوءًا بالروح القدس؛ ولهذا بقي هناك، وحيدًا لا يبلغه أحد [*unerreicht*]، سيدًا في مجاله، لكن ساميًا فوق الشريحة الجاهلة، من غير مريدين ومن غير حقوق مدنية» (R 31؛ 153-154). ويندرج هذا الإفراط في المدح في سياق النهضة الاسبينوزية و«صراع وحدة الوجود».

= Chistian BERNER, *La Philosophie de Schleiermacher* (Paris, Éd. du Cerf, إلى 1995). وقد ركّز الكاتب كثيرًا على التمفصل بين الديالكتيك والتأويل والأخلاق، فأهمل قليلًا فلسفة الدِّين بالمعنى الصحيح. ويعوّض عن هذا النقص، من جهة، كتاب ماريانا سيمون *La Philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher* (Paris, Vrin 1974)، الذي يقدم توليفة متوازنة جدًّا؛ ومن جهة أخرى، كتاب بيار دومانج Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion selon Schleiermacher* (Paris, Beauchêne, 1991) الذي يقدم تحليلًا نقديًا لكتاب *Discours sur la religion* et de la *Doctrine de la foi*، تحركه مسألة ملاءمة اللاهوت، وأخيرًا، «مسيحية» الفكر لدى شلايرماخر.

(6) بشأن هذه المسألة انظر دراسة:
Hans-Erich BÖDIKER, «Die Religiosität der Gebildeten», dans Karlfried GRÜNDER et Heinrich RENGSTDORF (éd.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg, 1989.

موقع فلسفة الدِّين في منظومة العلوم:
تَخَصُّص نقدي

حتى إذا لم يكن شلايرماخر قد نشر قَطُّ مُؤلَّفًا يتصل، من قريب أو بعيد، بعنوان «فلسفة الدِّين»، فإنَّ مقالاته يمكن أن تُعَدَّ نصًّا تأسيسيًّا لهذا التخصّص المعرفي، وذلك في الأقل بفضل التاريخ الطويل من تلقّي الفلسفة واللاهوت. ونُضيف إليها تكملةً ضرورية هي مقاطع من كتاب عقيدة الإيمان (1821) التي تعالج الشعور بـ «التبعية المُطلقة» والتقوى. وبالرَّغْم من التباعد الزمني والأدبي بين النصّين، تسمح المُقارنة بينهما بتكوين فكرة دقيقة عن «التماسك الداخلي»[7] للتأويل الفلسفي للدِّين الذي اقترحه شلايرماخر.

وقبل وقت قصير أيضًا، لم يكن يرد اسم من كان بارت ينعته «قدرنا» إلّا في الكُتب المدرسية في اللاهوت وأهم «أب للكنيسة، للاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر».. وبعض المؤلّفات الحديثة العهد أتاحت فرصة تقدير المكانة الأصلية التي يحظى بها شلايرماخر في المشهد الفلسفي داخل المثالية الألمانية. إنَّ بعض مؤلّفاته الأساسية عن الجدل والأخلاق والتأويل، هي ثمرة جُهد فلسفي جديد وليست ثمرة جهد لاهوتي يتنكّر في ثوب فيلسوف واعظ لمسَوّغاتٍ تتعلّق بالدفاع عن الدِّين، على ما يقول بارت. وإذا أمكن عَدُّ شلايرماخر رائدًا في فلسفة الدِّين، فذلك يعودُ إلى رغبته في تحويلها إلى تخصّص فلسفي مُستقلّ. إنَّ دراسة تخصّصه المعرفي يُوفّر لنا نظرة أُولى إلى المكانة التي يعزوها إلى التفكير الفلسفي في الدِّين.

وفي تصوّر شلايرماخر للفلسفة، يحتلّ الجدل، المستَمدّ مباشرة من تأمّلات مُحاورة السوفسطائي *Sophiste* لأفلاطون، موقعًا أساسيًّا. إنَّه «الفلسفة الأوّلية» التي توفر لنا «مبادئ التفلسف». وهو يضمّ جناحين: جناحًا مُتعاليًا (الميتافيزيقا)، يتناول الأُسس النهائية للمعرفة، وجناحًا تقنيًّا (المنطق) ومنهجًا مخصّصًا لبناء المعرفة[8]. ومهمة الجدل المُتعالي تتمثّل في تجسيد مبدإ الهُويّة

---

(7) يلحظ بيار دومانج، مُحِقًّا، أن الكتاب الثاني لا يتم بإضافة مفهوم شلايرماخر للدِّين، بل باستكماله (*L'Essence de la religion*, p.18, 26).

(8) لتحليل أكثر تفصيلًا لكتاب الديالكتيك ولتاريخ تلقّيه، نعود إلى تقديم المترجمين: = F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Dialectique (1814-1815)*, trad. Christian

بصفته مبدأ أسمى للفكر، مع التمييز بين المعرفة المثالية (الوظيفة الفكرية) والمعرفة الواقعية (الوظيفة العضوية).

وتكون المعرفة على شكلين أساسيين مُتكاملين تكاملًا صارمًا: التصور والحكم. ويبيّن تحليلهما (التصوّر مُفصّل في المثالية؛ والحُكم في الواقعية) حدودهما التي لا يُمكن تخطّيها. والنتيجة، عندَ شلايرماخر، وهي مُهمّة لتحديد الموقع الفلسفي للدّين، هي أنَّه لا مجال لمعرفة المُطلق بالمعنى الدقيق لأنَّه ليس سهلًا تفكّره لا تحت عنوان المفهوم ولا تحت عنوان الحُكم.

إنَّ المعرفة البشرية تصطدم بحدّين: الله والعالم. فَـ «لا مجال لمعرفة وجود الله إلّا فينا وفي الأشياء، بل لا معرفة أبدًا لوجود الله خارج العالم في ذاته»[9]. وحتى إذا كان شلايرماخر قد شَدَّدَ على أنَّ «فكرة العالم مُتعالية بمعنى مُختلف عن فكرة الله»[10] فهو لا يشكّ أبدًا في أنّها، هي أيضًا، تتعالى على معرفتنا الواقعية[11]. ومن باب أولى «ألّا يُقتَرَبَ من فكرة الألوهية»، في حين يعدُّ تاريخ معرفتنا مُقاربة لفكرة العالم. هذا الاختلاف البِنيوي لا يحول دون تكامُل الفكرتين: «مثلما أنَّ فكرة الألوهية هي نقطة البداية *terminus a quo* المُتعالية والمبدأ القاضي بإمكان المعرفة بذاتها، فإنَّ فكرة العالم هي نُقطة النهاية *terminus quem* المُتعالية ومبدأ فعلية المعرفة في صيرورتها»[12]. ومن النتائج المُهمّة لتأويل الدّين أنه يَصعُبُ كثيرًا إقامة التوازن بين الفكرتين. فتارة تكون فكرة الله هي التي تهدّد وحدة العالم ويتقهقر الفكر إلى شطحات الحكمة الإلهية، وهي التي يجسّدها

= Christian وكـذلـك Berner et Denis Thouard, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p.9-55, BENER, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p.83-178; Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, p. 106-111; Falk WAGNER, *Schleiermachers Dialektik. Eine kritishe Interpretation*, Gütersloh, G. Mohn, 1974; Hans Richard REUTER, *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers. Eine systematische Interpretation*, Munich, 1979; Maciej POTEPA, *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*, Kampen, Kok Pharos, 1996.

(٩) *Dialectique (1814-1815)*, § 216; trad. p.186.

(10) *Ibid.*, § 220; trad. p.194.

(11) *Ibid.*, § 218; trad. p.192.

(12) *Ibid.*, § 222; trad. p.198.

جاكوب بومه (J. Böhme) (1575-1624) على وجه التحديد؛ وتارة تحجب فكرة العالم الله، فتصبح الفلسفة مجرّد «حكمة دنيوية» (حكمة العالم)[13].

وقد أكمل الجدل دعوته النقدية عندما أنجز صورة عمارة المعرفة المُتعلّقة بالواقع التي تستند إلى ركيزتين أساسيتين. فهو من جهة يهتمّ بالكينونة التي تسبق الفكرة، أي بالطبيعة؛ ومن جِهة أُخرى، يهتمّ بالكينونة التي تلي الفكرة، أي بالفعل الأخلاقي. هذه التكاملية بين المعرفة والإرادة، بين المادة والأخلاق، تُبْنِين كلّ حقل المعرفة الإمبيريقية[14].

أمّا نحن فإنّ فلسفة الأخلاق هي التي تُهمّنا في المقام الأوّل[15]. وينبغي أن يُنظر إليها بمعنى واسع جدًّا، «بصفتها تمثُّلًا للكائن المُتناهي في ظلّ هيمنة العقل، أي يبدو العقل، في ظلّ تداخل المُتقابلات، هو الفاعل في حين يُصبح الواقع هو المفعول به». فإذا نظر إلى الأخلاق بهذه الطريقة، ما عادَ الأمر يقتصر على تعلُّقه، ولا من حيث الأولوية، بنظام معياري، على غِرار الفلسفة الأخلاقية، بل بفلسفة الثقافة والتاريخ[16]، أو بالأحرى بـ «هيرمينوطيقا شاملة للواقع الاجتماعي» (H. Falcke) تشتمل على كلّ أشكال التصرّف البشري.

إنَّ شلايرماخر، على خلاف المثاليين الآخرين، كان يَعِي بقوة حقيقة أنّ التخصّصات العقلانية تحتاج إلى أن تُستكمل بعلوم تمفصل الأفكار على الواقع التاريخي. ومُهمّة هذه العلوم، التي يُسمّيها نقدية، تتمثّل في الوصل بين التاريخي (أي ما يعود إلى الحُكم) والعقلاني (أي ما يعود إلى المفهوم). فعلى علم الجمال مثلًا أن يحدّد فكرة الجمال وأن يُبيّن كذلك كيفيَّة تحقّق فكرة الجمال هذه في الفنون الجميلة. والمبدأ نفسه يَصْدُقُ على التأويل الفلسفي للدِّين: فمثلما عليه أن يُحدّد فكرة المُطلق الدِّينيَّة، عليه كذلك أن يجهد لفهم الأديان المُلهمة وتطوّرها التاريخي.

---

(13) *Dialectique*, § 227; trad. p.202.

(14) *Ibid.*, § 211-213; trad. p.178-182.

(15) لتحليل مفصّل لصورة الأخلاق لدى شلايرماخر وعلاقتهما بالديالكتيك والتأويل، انظر: Christian BERNER, *La Philosophie de Schleiermacher*, p.179-266.

(16) Marianna SIMON, *La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, p.29.

هذه المنزلة المُختلطة هي التي تكشف عن التعريف الذي وضعته ماريانا سيمون (Mariana Simon) لتصوّر فلسفة الدِّين لدى شلايرماخر: «العرض النقدي للأشكال التاريخية التي يظهر الدِّين من خلالها في الطبيعة البشرية؛ وهذا العرض ليس تاريخًا، فليسَ غَرَضه عَرْض وجود مُختلف الأديان، بل غَرَضُهُ تبيان كيفيَّة تجسيد كلٍّ من هذه الأديان بطريقته الخاصّة، على نحوٍ ملموسٍ، جوهر كلّ دين، والحكم مِن ثَمَّ على مدى استحقاق دين ما هذا الاسم» (م.ن.، ص30).

الدِّين: «منطقة مُستقلَّة داخل النفس البشرية»

إنَّ بعض الانزياح يقع بين الطبيعة الحصرية لهذا التعريف والمدى الواسع للأسئلة المُعالجة في كتاب المقالات *Discours* وفي سواه، حيث يتناول شلايرماخر موضوع الدِّين. ويجد هذا الانزياح تفسيره في صعوبة توزيع المهمّات بوضوح بين العلم الأساسي، والأخلاق، وفلسفة الدِّين التي ليست سوى علم نقدي. وبالرَّغم من دورها المُتواضع فهي تشكّل تخصّصًا فلسفيًا مُستقلًا. هذا الاستقلال، كما يفهمه شلايرماخر، ذو وجوه ثلاثة تتجاوز المسألة الإبستيمولوجيَّة المُتعلّقة بتعيين حدود الحقل الخاص بكلّ علم.

1. تتميّز فلسفة الدِّين أولًا من اللاهوت العَقَدي. فاللاهوت، بحَسَب شلايرماخر، يضع غايةً عملية محضةً، كالطب أو فقه القانون. وهو لا ينطوي على أيّ بُعد عقلاني ولا يمثّل أيّ تماسك منهجي داخلي يُتيح له أن يحتلّ موقعًا خاصًا به في نظام العلوم. إنَّ اللاهوت، الذي لا يُصبح مُمكنًا إلّا منذ اللحظة التي نتمسّك فيها بمضمون الإيمان المسيحي، هو تخصص عملي مَحْض، مُرتبط ارتباطًا كاملًا بغائية الحكومة الكَنَسية. وينبغي أن يكون مسبوقًا بـ «لاهوت فلسفي» تُطابِقُ مضامينه، إلى مُطابقةٍ كبيرةٍ، مضامين فلسفة الدِّين. إنَّ مُقدّمة كتاب عقيدة الإيمان *Glaubenslehre* هي، إلى جانب كتاب المقالات *Reden*، الوثيقة الأساسية التي تشهد على «أهمية كون اللاهوت مشروطًا بفلسفة الدِّين» (م.ن.، ص53).

2 ـ يُضاف إلى توزيع التخصّصات، وهو توزيع حاسم لفهم إبستيمولوجيا

شلايرماخر (الذي ينبغي وصفه بأنّه من رُوّاد الإبستيمولوجيا اللاهوتية)(17)، أنّ «لاهوته الفلسفي» لا يملك أيّ شيء مُشترك مع مُعالجة الميتافيزيقا العقلانية السابقة لكانط. إنَّ شلايرماخر من أوائل الذين حاولوا أن يستخلصوا استنتاجات من عملية تفكيك اللاهوت الطبيعي على يد كانط. إنَّ سؤال «ما الدِّين؟» يحظى بالأولوية الآن على السؤال عن طبيعة الآلهة أو الله. فهو يرى أنّه لا ينبغي أن نتّبع كانط في حقل تأسيس جديد للخطاب الفلسفي عن الله، مُنطلقين من العقل العملي. بل ينبغي أن نستعيدَ الموضوع على أساس جديد كليًّا، مبتعدين عن نفوذ الأخلاق وعن مفاسد الميتافيزيقا.

3 ـ تتمثّل الفرضيات الأساسية لدى شلايرماخر في وجوب الإقرار بالعلاقة الفريدة *Sui generis* والتي لا يمكن اختزالها، بالأخلاق والميتافيزيقا التي يُقيمها الدِّين مع الكون كله. بهذه الفرضية يختتم قوله: إنّ الدِّين، مُنبثقًا من باطن النفس الحميمية، يشكّل «مُقاطعة (مُستقلّة) داخل النفس» (R 20; 142). وحتى إذا كان الدِّين يشترك بالشيء نفسه مع هذين التخصّصين الفلسفيين (الكون وعلاقة الإنسان به)، وحتى إذا كان الواقع يشهد أنه مُصاب دائمًا بالعدوى وشديد الارتباط بالمُتطلّبات الأخلاقية، فإنَّ جوهر الظاهرة الدِّينيَّة يظلّ مُحتجبًا عن الأنظار ما دامَتْ هذه العدوى لم توضَعْ ثانية موضع تساؤل. وفي ظروف ثقافية وفلسفيَّة كانت فيها محاولة اختزال الدِّين في الأخلاق أو تذويبه في الميتافيزيقا أكثر ما تكون قوة، أكّد شلايرماخر بوضوح ضرورة تناول الموضوع الدّيني انطلاقًا من التعارض البيّن القائم بين الدِّين والميتافيزيقا والأخلاق (151؛ R 29).

فعمّ تبحث الميتافيزيقا؟ استنادًا إلى الطبيعة المُتناهية للإنسان، تسعى الميتافيزيقا إلى بلوغ معرفة الكلّ الإلهي. وعمَّ تبحث الأخلاق؟ استنادًا إلى وعي الحرية، تسعى الأخلاق إلى توسيع نطاق مملكتها لتبلغ اللّامُتناهي بحيث يخضع

(17) كما يشهد له بلوة، كتابه:
Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973); trad. B. Kaempf et P. Bühler: *Le Statut de la théologie. Bref exposé*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

لها كلّ شيء. وهي تحدّد نظام واجبات غير مشروطة، وذلك بربطها على سبيل الاحتمال باللّه الذي يُطابِقُ المشرّع الأخلاقي الأسمى. والحال أن الدِّين، عندَ شلايرماخر، لا علاقة له بالكائن الأسمى في الميتافيزيقا، ولا بالمشرّع الإلهي في الأخلاق. ففي النهاية، ليس على الأخلاق حتى أن تَتضمّن مدوّنة قوانين.

ويُشاركُ الدِّين الأخلاق والميتافيزيقا في الموضوع نفسه، لكنه يتميّز منهما بقوة بالفكرة التي يكوّنها عن هذا الموضوع وبعلاقته بالإنسان. ينبغي إذن البحث عن طريق ثالث، مُتمايز من الفكر ومن الفعل، يُتيحُ فَهمَ الدِّين في خصوصيته. وما دُمنا لا نقبل ضرورة فهم الدِّين بوصفه «العنصر الثالث الضروري الذي لا يُستغنى عنه مع العنصرينِ الآخرين» (R 29; 152)، فسنظل نستخدم مناهج تأويل تشويهية مُستوحاة من الأخلاق أو من الميتافيزيقا.

جوهر الدِّين: الحَدْس والشعور

بعد أن أُقرّت ضرورة تحرير الدِّين من سطوة مزدوجة للميتافيزيقا والأخلاق، واجه شلايرماخر صعوبة رسم حدود جوهره الحقيقي. وقد استعرضت المقالة الأولى طرائقَ متعدّدةً مُمكنة للمُقاربة. الأولى هي الطريقة التجريبية التي تستند إلى تنوّع التجلّيات التاريخية للدِّين. والحال أنَّ «التجريبية البائسة» (129؛ R 9) الإنكليزية التي اكتفت بإحصاء «مختلف صنوف الدِّين ومذاهبه، كما هي في العالم» (132؛ R 12) مُعرّضة لأن تُشبه «تاريخ حالات الجنون البشري»، وهي عاجزة، على كلّ حال، عن تزويدنا بما نحن في صدد البحث عنه: المفهوم، الفكرة أو جوهر الدِّين بالذات.

لهذا راح شلايرماخر يُدافع عن مُقاربة عقلانية تجعل تحديد جوهر الدِّين غرضًا ذا أولوية لفلسفة الدِّين. كذلك ينبغي أن تعرف جيدًا طبيعة هذا المنهج العقلاني. إنّ المُتنوّرين الذين ينظرون إلى الدِّين نظرة ازدراء يشتغلون هم أيضًا بمفهوم مخصوص مُستَمَدٍّ من التاريخ بطريقة الاستقراء. غير أنَّ الجوهر هنا مُجرّد نتاج لعملية تجريد لا تحتفظ بغير القاسم المشترك الأصغر بين كلّ الأديان التاريخية. هذه الطريقة (المنهج) تمضي بنا على خطّ مُستقيم نحو مفهوم «الدِّين الطبيعي» الثمن الواجب دفعه بدلًا من هذا «المفهوم للدِّين، المزعوم زورًا أنه

عقلاني»[18]، وهو ثمن كبير جدًّا: إنه يُوقعنا في الفخّ المرفوض سابقًا، فخ تشبيه الدِّين بالمعرفة وإخضاعه للأخلاق.

والطريق الوحيد الذي يبقى مفتوحًا (باعتماد خيار ميتافيزيقي مُحدّد جدًّا) هو المُراهنة على أنَّ الجوهر نفسه يُمكن أن يُعبِّر عن نفسه في التجلّيات التاريخية. والمُسلّمة المُضمرة هنا هي ميتافيزيقا عقلانية للعقل، تستعيرُ عناصرها من الاسبينوزية ومن ليبنتز وفيخته وشيلّنغ. وما يُضفي بعض الجِدّة على التصوُّر الذي كوّنه شلايرماخر عن الميتافيزيقا هو تشديده على قوة اللّامتناهي على التعبير عن نفسه والظهور في قلب المتناهي نفسه[19]. إنّ الدِّين هو أحد الأمكنة المُفضّلة التي تحدث فيها عملية التجلّي هذا.

وتحديد الدِّين سِجاليًا وسلبيًا (لا يُختزل في الميتافيزيقا ولا في الأخلاق) يشتمل ضِمنًا على نطفة التحديد الإيجابي للظاهرة الدِّينيَّة التي لا يرجع جوهرها إلى الفكر ولا إلى العقل بل إلى الحَدْس والشعور (R 29; 154). وتحليل هذا التحديد (التعريف) الذي أدخل فجأة يحتلّ الجزء الأكبر من المقالة الثانية وهي أطولُ المقالات وأشهرها. هذا التحديد يستند إلى ثلاثة مفاهيم مركزية: فمن جهة الذات، هناك المفهومان المترابطان «الحَدْس» (*Anschauung*) و«الشعور» (*Gefühl*)، ومن جِهة الموضوع هناك مفهوم الكون أو المُطلق.

وقبل الوصول إلى تحليل الأديان في وجودها الوضعي التاريخي ينبغي، عند شلايرماخر، أن يفهم الوجه الداخلي للظاهرة الدِّينيَّة، أي جوهرها بالذات. وإذا كانت الميتافيزيقا هي التعبير عن جُهد الفكر لبلوغ المُطلق، من خلال تجاوز حدود العقل البشري، فالأخلاق ترى في المُطلق نظام التزامات غير مشروطة. والحال أنَّ الدِّين يقلب المنظورين رأسًا على عقب، فمبدؤُهُ «سلبية طفولية» (R 29 ؛151) خاصة بالحَدْس والشعور اللذين يستسلمان طَوعًا لما يتجاوزهما.

كلّ واحدة من الكلمات التي تدخل في هذا التعريف الجوهري تُثير قضايا حسّاسة في التأويل هي بمنزلة معالم في تاريخ تلقّي فكر شلايرماخر. إنَّ هذه

---

(18) Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion*, p.28.

(19) Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, p.46-47.

الصعوبات تقف وراء اللعب على الكلمات التي يتألّف منها اسم «شلير ـ ماخر» («صانع الحجب»)، الاسم الذي لقّب به نوفاليس (Novalis) مؤلف المقالات، ثم أقرّ نيتشه ذلك مُضفيًا على الكلمة معنًى تحقيريًّا.

من الحَدْس العقلي إلى حَدْس الكون.

فكرة حَدْس الكون، على ما يقول شلايرماخر، هي المحور الأساسي لخطابه، وهي «أعَمُّ الصِّيَغ وأسماها» التي تسمح باختيار التوجّه في الدِّين و«بها يتحدّد، بأعلى درجةٍ من الدِّقة، جوهره وحدوده» (R 31; 155). إنّه لأمر أساسي إذن توضيح المعنى الدقيق لهذه الصيغة، المعنى الذي يدعونا إلى الإقرار بالدِّين تعبيرًا عن مَلَكة تُرينا كلّ ما يحدث لنا على أنه مُنبثق من الله أو من الكون. هذا ما يمنع الدِّين من مُطابَقَة الميتافيزيقا التي تُعَدُّ نظامًا معرفيًّا، وهو ما يؤسِّسُ، في الوقت نفسه، للقرابة بينهما: الميتافيزيقا والأخلاق والدِّين على صِلة بالشيء نفسه، لكن، كلّ طريق يتمايز من الآخر تمايزًا جذريًا: «الكون وعلاقة الإنسان به» (145؛ R 24).

وفكرة حَدْس الكون لا تكون مفهومة، بحَسَب ما يُشير إليه كسافييه تيلييت (X. Tiliette)، إلّا إذا وجدنا فيها محاولة لتكييف فكرة فيخته وشيلّنغ مع «الحَدْس العقلي» في مناخ الوعي الدِّيني[20]. إنَّ الحَدْس العقلي يُرغمنا على مُواجهة المُفارقة الغريبة المُتعلّقة بتجربة تتجاوز التمييز الذي وضعه كانط بين قابلية التلقّي، وهي من ميزات الحساسية، والعفوية الخاصة بعملية الفهم. فمع الحَدْس العقلي تبدّل السلبية معسكرها.

ويُقَدِّرُ شلايرماخر استحالة تشكيل نظام حَدْسي؛ فلكلّ حَدْس رؤيةٌ فريدة للعالم تخصّه. والحال أنَّ الطرائق التي نرى بها العالم لا تتراكم أو تتجاور وليس لها حاجة في أن تتكامل. إنَّ اللّاتناهي الخاص بكلّ حَدْس ليس البتّة نتيجة عملية تعميم وتجريد. والشيء الخاص بكلّ دين يكمن في القُدرة على مُلاقاة اللامتناهي من داخل الواقع الفردي بالذات.

(20) Xavier TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p.155-173.

والحَدْس، كما يصفه شلايرماخر، ليس فيه أية إشارة بروميثيوسية؛ إنَّه يتميز، بعكس ذلك، بقابلية أساسية للتلقّي تجعله مُختلفًا كليًّا عن العفوية التي هي من خصوصيات مَلَكة المعرفة. وإذا استخدمنا التميز المُصطلحي ـ اللُّغوي الذي ابتكره هايدغر في تأويله الفينومينولوجي لكتاب كانط نقد العقل المحض، يُصبح بإمكاننا القول إنَّه ينبغي فهم الحَدَس بوصفه تعاونًا *Syndosis*، في حين لا يُمكن فهم المعرفة القَضَوية إلّا بوصفها تركيبًا *Synthesis*. وما يتميّز به الحَدْس هو كونه يستند إلى مبدإ «تأثير المحدوس في الحادس، وهو نشاطٌ أصيلٌ ومستقلٌ للأول الذي يتلقّاهُ الثاني ويفهمه ويستوعبه بما يُلائم طبيعته» (154؛ R 31). في الحَدْس، يُصبح الكون هو الفاعل والفرد هو المُنفعل.

الدِّين بصفته «شعورًا بالتبعية المُطلقة»

إذا كان تحليل الميتافيزيقا يسمح لنا بأن ندرك الاختلاف الجوهري بين الدِّين والميتافيزيقا، فإنَّ الشعور يُرسّخ الاختلاف بينه وبين الأخلاق. إنَّ كلّ حَدْس، بطبيعته، مُرتبط بشعور ما. وما يميّز الدِّين هو هذا الاتحاد الذي لا ينفصم، هذا التداخل الحميمي بين العاملين. غير أنَّ التداخل الوثيق لا يمرّ مرور الكرام بل يطرح أسئلة وقضايا: لمن الغَلَبة، للحَدْس أم للشعور؟ وإذا كانت بعض الصِّيَغ تفترض الغَلَبة للحَدْس، في نطاق تحديده نوع التجربة الدِّينيَّة ووجهها الفردي، في حين يُحدّد الشعور قوة التديّن فَحسْب (162؛ R 38)، فإنَّ بعض المقاطع الأُخرى تُوَلِّدُ انطباعًا مفادُهُ أنّ الشعور هو الذي يضع، أفضلَ من وَضع الحَدْس، تعريفًا للدِّين بأنّه «معنى اللامتناهي والإحساس به» (152؛ R 30). فمن جِهة، لدينا البيان الذي ذكره كذلك هايدغر الشاب[21]، والذي حدّد فيه «أنَّ على المشاعر الدِّينيَّة أن تُواكب كلّ أفعال البشر بصفتها موسيقى مقدّسة» بحيث ينبغي للإنسان «أن يفعل كلّ شيء وهو يستحضر الدِّين، وألّا يفعل شيئًا بوساطة الدِّين» (162-163؛ R 38-39)؛ ومن جِهَة أُخرى، يحدث كلّ شيء كما لو أنَّ الشعور هو المضمون نفسه.

ولأنَّ المفهومين غير قابلين للانفصال أصلًا، فأحدهما يُضيء الآخر. وشلايرماخر يحدّد علاقتهما في صيغة مُقتبسة مُباشرة من كانط: من غير الشعور

(21) Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Ga 60, p.319-322.

يكون الحَدْس فارغًا، ومن غير الحَدْس يصير الشعور أعمى (161؛ R 41).
وتبيّن التعديلات في الطبعة الثانية أنَّه أبدى بعض الانزعاج من الجَمْع بين هذين العاملين، بما يدفع إلى التساؤل عن مدى كونهما ذَوَي مصدر مُشترك. لهذا، اختلّ التوازن الهشّ بينهما، في الطبعة الثانية، لمصلحة الشعور.

ولائحة المشاعر التي تميّز الموقف الدِّيني (الخُشوع، والامتنان، والعِرفان، والشعور بالتَّبعية، والشفقة، إلخ) تتأثّر هي أيضًا بالمُماثلة الجمالية. ويظهر أنَّ ما هو مُغرق في الذاتية عامل قوي في التعميم على الكون. إنَّ كلّ شعور، مأخوذًا لذاته، ليس سوى حال من الأقوال الذاتية؛ وإذا ما أُخذت المشاعر جُملة، فهي تنتظم في رؤيةٍ دينية للعالم.

وإذا كانت هذه اللائحة قد أشارت عَرَضًا إلى الشعور بالتَّبعية، فليس هناك ما يدلّ على أنَّ الشعور وحده هو قلب الدِّين. وفي هذا المجال تُعَدُّ تعميقًا حاسمًا لتفكير شلايرماخر تلك المقاطع المشهورة في كتاب عقيدة الإيمان، حيث يتحدّد الدِّين (أو «التقوى» وهي الكلمة التي يميل شلايرماخر إلى استخدامها أكثر فأكثر بدلًا من كلمة «دين») بأنّه «شعور مُطلق بالتَّبعية» (*Gefühl der Abhängigkeit Schlechthinnigen*)[22].

ذلك يعني أولًا مُماثلة الشعور بفكرة «الوعي المُباشر للذّات» بحَسَب ما طرحه شلايرماخر في كتابه الديالكتيك، عام 1814، ثم كرّره في طبعة عام 1822[23]. ومن أجل أن نتجنّب عددًا من حالات سوء الفهم التي سنتناولها لاحقًا، من المُفيد أن نرى أنَّ العبارتين توضح إحداهما الأخرى: من غير الوعي الذاتي يغدو الشعور ردّ فعل حيوانيًّا صِرْفًا؛ ومن غير الشعور يندمج الوعي الذاتي بالوعي الموضوعي. هذه «العلاقة الوجودية المُباشرة» بين الذات والذات لا تميز أيضًا من الحضور في العالم. ومن جهةٍ أُخرى، يقتضي الوعي الذاتي اليقين بأننا لا نشكّل القاعدة التي نقوم عليها. هكذا يتجسد الشعور بالتَّبعية المُطلقة، الذي لا يكتفي شلايرماخر بجعلِهِ القاسم المُشترك بين كلّ المشاعر

(22) *Glaubenslehre*, § 3-6.
(23) *Dialectique*, p.187-190.

الدِّينيَّة، بل يجعله هُويَّة *definiens* الدِّين نفسَها: «الميزة المُشتركة بين كلّ تجلّيات التقوى، على اختلافها، التي تتميّز بها، في الوقت نفسه، من سائر المشاعر، ومنها جوهر التقوى المُماثل لذاته، تكمن في أننا نَعِي ذاتنا بوصفنا مُتعلّقين تمامًا باللّه أو، بتعبير آخر، بوصفنا على علاقة به»[24].

وبدلًا من أن نسترسل في مُماحكات تتعلّق بأفضل ترجمة لكلمة *schlechthinning*[25]، يبدو لي أنّ ما هو أكثر أهمية التفكير في ما تتضمّنه مُماثلة الشعور بالوعي الذاتي، ومُماثلة الوعي الذاتي بالتجلّي الأصلي للّه. ذلك أنّ هذه هي المُعادلة التي طرحها شلايرماخر في كتابه عقيدة الإيمان، حين يؤكّد أنّ: «الشعور المُطلق بالتَّبعية أو وعي العلاقة بالله ليسا سوى شيء واحد. أي إنَّ الله مُعطى موجود في الأصل داخل الشعور».

1. التضمين الأهم هو أنَّ مُماثلة الوعي الذاتي بالتَّبعية المُطلقة هي السبيل الوحيد المُمكن لسدّ الثغرة التي تركت مفتوحة باستحالة التوصّل إلى معرفة المُطلق. والقول بأنَّ التَّبعية (التعلّق) مُطلقة يعني أنّها لا تُنافِسُ الحرية الإنسانية. ويعني ذلك أن نعي «أننا أجزاء مُكوّنة من هذا العالم»[26]، وأننا قادرون على استيعاب العالم داخل وعينا الذاتي. إنَّ الإطلاقية التي تُميّز الوعي الذاتي ليست علمًا أو معرفة منقوصة. إنَّ فكرة المعرفة connaissance لا يُمكن تطبيقها على الوعي الذاتي إلّا بالمعنى الاشتقاقي لكلمة «co-naissance» (co الفرنسية تُفيد المعيَّة وnaissance تعني الولادة): «إننا نُولد للمُطلق وفي الوقت نفسه نُولد لأنفسنا»[27].
2. من جهةٍ أخرى، يحضر جواب السؤال عن المصدر المُشترك الذي يأتي منه الحَدْس

(24) *Glaubenslehre*, § 4.

(25) ما الفائدة، من زاوية الفهم، من أن نتبع اقتراح كريستيان برنر (Berner) (فلسفة شلايرماخر، ص224-225) الذي يرى أفضليّة ترجمة المفردة إلى «عامّ» أو إلى «تعلّق بلا شرط»؟ مع أنّ الترجمات الأخرى مُمكنة (مثلًا: «جذري»، أو «غير مشروط»)، وهنا أُقِرُّ بأنني أجد صعوبة في فهم سبب عدم مُوافقة مُفردة «مُطلق» كما استعملها لفكرة التبعية بالذات.

(26) *Glaubenslehre*, § 8, 2.

(27) Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion*, p.92-97.

والشعور. فهذا المصدر المُشترك ليس سوى الوعي الذاتي المُباشر. ويقترب شلايرماخر هنا مما أسماه جاكوبي «المعرفة المباشرة». وللسبب نفسه، كما سنرى في الفصل اللاحق، يتحوّل الاثنان إلى هدف لانتقادات هيغل. ومن المُهمّ عدم الانخداع بصفة المُباشرة التي تميّز الوعي الذاتي. فالمُباشرة لا تعني معرفة مباشرة، أي حَدْسية بمعنى آخر. وهي تختلف عن حَدْس المُطلق حَدْسًا مُباشرًا، ذلك أننا «لا نتحقّق من وُجود المُطلق في ذاته، بل نتحقّق من وجوده دائمًا في سواه، أي فينا نحن أنفسنا» (م.ن.، ص94).

الموضوع الخاص بالدِّين: الكون.

يبقى علينا أن ننظر في العبارة الثالثة من التعريف، وهي أكثر العبارات غموضًا: الكون (عبارة مُقتبسة إما من همسترويس Hemsterhuis أو من شافتسبوري Shaftesbury) أو اللاّمُتناهي. ومثلما أنَّ الحَدْس هو محور كتاب المقالات، فكلمة الكون هي كلمة السرّ الأساسية. بهذا المعنى، هي تتناغم مع كلمة السرّ لدى توبنغن وهيغل وشيلّنغ وهولدرلين: «*Hen Kai Pân*»، «الواحد والكلّ». وقد فهم شلايرماخر الكون بصفته كلّيَّةً شاملة وفاعلة قادرة على المُبادرة بإزاء الإنسان، وعلى التأثير فيه، ذلك أنَّ الحَدْس والشعور هما، بالتحديد، الشكل الذاتي في هذا التأثير. إنَّ الدِّين، بهذا المعنى، هو طاقة المُتناهي «على التأثر بـ اللاّمُتناهي» (الله) (193؛ R 63)، أو «معنى اللاّمُتناهي والإحساس به» (152؛ R 53)، أو «الميل الفِطري نحو الكون» (193؛ R 64)، أو «إن حيازة الدِّين، هي أن تعرف الكون بالحَدْس» (200 R 70)، إلخ.

لكن لماذا وضع شلايرماخر «حَدْس الكون» محلّ عبارة فيخته «الحَدْس العقلي»؟ ليقطع الحَدْس العقلي، بلا شكّ، عن صِلته ببروميثيوسية (الإيمان به) الأنا المتعالية. ومن جهةٍ أخرى، يمكن أن يشتمل مفهوم الكون على مفاهيم الطبيعة والتاريخ والبشرية (مع تجاوز معاني هذه المفاهيم).

ويمكن أن نرى مباشرة الصعوبات التي يُثيرها هذا المفهوم: أمختلفٌ الكون عن العالم أم مختلطٌ به؟ أفبعَظَمَةٍ مُحايثة يتعلّق الأمر أم بعظمة مُفارقة؟ وأخيرًا: ماذا عن العلاقة بين الكون والله؟ وهل شلايرماخر من أتباع مذهب وحدة الوجود؟.

ولا يسمح الأسلوب الأدبي في كتابه المقالات بالجزم بشيء بشأن هذه الأسئلة جزمًا نهائيًا. وفي المقالة الثانية اكتفى شلايرماخر بعرض سبيلين للوصول إلى حَدْس الكون.

يستند الأول إلى المشهد الساحر والمُخيف للطبيعة الخارجيَّة. ومن المؤكّد أنَّ شلايرماخر لا يجهل أنَّ «إله العواصف» لم يَعُدْ يثير الرعب. إنَّ التزاوج الغرامي أكثر تعبيرًا وأكثر انسجامًا مع اشتقاق مُفردة «دين» «religion». فالكائن القادر على الاستسلام الكامل هو وحده من يستشعر (يحدس) الاتحاد الذي يربطه بكلّية الكون. كذلك ينبغي أن نتجنّب تأويل هذا الاتحاد بالذوبان الكامل في الآخر.

والسبيل الآخَر يمرّ عبر الإنسانية والتاريخ، ولأن «الكون ينعكس في الحياة الداخلية» (R 49; 175) فإنَّ البشرية، والغيرية الجنسية الملموسة، هي أقوى الرموز المعبّرة عن ذلك: «لكي يحدس الإنسان العالم ويكون لديه دين، عليه أن يكون قد عثر على الإنسانية، ولن يجدها إلّا في الحُبّ وبالحُبّ» (R 50; 176).

والأُطروحة التي ترى أنَّ «الإنسانية نفسها، بالنسبة إليك، هي الكون بالمعنى الدقيق، وأنَّك لا تُدخل ما بقي إليه إلّا في حدود ما يكون مُتعلّقًا بالإنسانية أو مُحاذيًا لها» (R 50; 177)، تتطلّب رؤيةً تفاؤلية للتطوّر الدّيني للإنسانية الذي يستمدُّ جزءًا من قوته الإقناعية من المُماثلة الجمالية (شلايرماخر كان قد تأثّر، من غير شك، بشافتسبوري Shaftesbury) وبالتحديد، من جمالية العبقرية. وما سحر شلايرماخر في الظاهرة الدِّينيَّة هو «الإنسانية الخالدة [...] المُنشغلة بلا كلل بخَلْق نفسها وتشكيلها، في أكثر الصور تنوّعًا، في صورة الحياة المحدودة العابرة» (R 51; 178). ربّما سحره سَلَفًا ما أطلق عليه برغسون لاحقًا اسم «الآلة الكبرى لصناعة الآلهة»[28] التي هي العبقرية الدِّينيَّة للإنسانية التي ما إن بدأت في العمل حتى استمرّت تعمل من غير توقّف أبدًا.

---

(28) «ترزح الإنسانية مسحوقة تحت وطأة التقدّم الذي أحرزته. وهي لا تعرف بما يكفي أن مُستقبلها متعلّق بها. وعليها أن ترى ابتداءً مدى إرادتها الاستمرار في الحياة؛ وعليها أن تتساءل بعد ذلك عن مدى إرادتها أن تعيش فحسب، أو أن توفّر الجهد الضروري لكي تتحقّق، حتى على كوكبنا المتمرّد، وظيفة الكون الأساسية، التي هي آلة لصناعة الآلهة».
(Henri BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1982, coll. «Quadrige», p.338).

وما لفت نظر شلايرماخر، لحظة صياغة الفرضية الميتافيزيقية الأساسيّة في تطوّرها عن الدِّين، هو قُدرة اللاّمُتناهي على التعبير عن ذاته في داخل المُتناهي. بهذا المعنى يُمكن أن تتحوّل الكليات الجزئية، التي هي العالم والطبيعة ولاسيّما الإنسانية، إلى رموز اللاّمُتناهي الشاسع الذي يتسامى عليها.

فأيّ ثمن ينبغي أن يدفع بدلًا من هذا البحث عن استقلالية الظاهرة الدِّينيَّة، بفضل الحَدْس والشعور اللذين يُتيحان لنا أن نرى كلّ ما يحدث في العالم وكأنّه انبثاق من فعل إلهي؟ ثَمَّةَ فكرة برغسونية أُخرى يبدو أنَّها تفرض نفسها هنا: التطوّر الخلّاق الذي لا يسمح للإنسان الفرد بأن يسمو إلى فكرة الإنسانية فحَسْب، بل يسمح له أيضًا بأن يراها في صيرورتها بالذات. والمقالة الثانية تُظهر تواطؤًا بين فلسفة الدِّين وفلسفة التاريخ: «التاريخ بالمعنى الأدقّ للكلمة هو الموضوع الأسمى للدِّين. إنَّ الدِّين يبدأ مع التاريخ وينتهي معه [...] حتى إنَّ لكلّ تاريخ حقيقي في البداية هدفًا دينيًا ويُشكّل جُزءًا من أفكار دينية» (R 56; 183).

غير أنَّ هذا التوسّع المُزدوج لا يشكّل كلمة شلايرماخر الأخيرة. لأنّه إذا كان الأمر يعني الارتقاء إلى فكرة الإنسانية أو القوانين التي تحكم صيرورتها التاريخية والروحية، فلن نترك حقل المُحايثة حيث أصبح مفهوما الكون والتاريخ متبادلين بدرجةٍ أو بأخرى. وقد قاد ذلك إلى الغِواية التي سحرت فيورباخ وقادته إلى اختزال القضايا الدِّينيَّة في قضايا أنثروبولوجيَّة. أما شلايرماخر فهو يرى، بعكس ذلك، أنَّ الأنثروبولوجيا لا يُمكن أن تكون لها الكلمة الأخيرة، وإن وجد مشقّة، بسبب وِجهة الدفاع عن الدِّين في كتاب المقالات، السَّير نحو علمٍ أوضح بعظمة إلهية بالمعنى الصحيح، أي استشعار أنّ الدِّين يُحيل على «شيء ما خارج الإنسانية وأسمى منها [*Ahndung von etwas ausser und über der Menschheit*]» (R 59; 187).

استنتاجات.

إنّ مقاربة الظاهرة الدِّينيّة، التي استندت إلى الاتحاد الحميم بين الحَدْس والشعور، تُفضي إلى ثلاث نتائج أساسية:

مكانة النصوص الدِّينيّة.

نبدأ بتحديد جديد لـ اللُّغة الدِّينيّة وتعبيراتها الموضوعية المذهبية والعَقَدية. فبالرَّغْم من الموضوعيَّة الظاهرية للنصوص المذهبيَّة، لا يُمكن أن تُفهم هذه النصوصُ التي يُنتجها الدِّين على أنّها معادلٌ دينيٌّ لنصٍّ علمي يتناول الحالة نفسها. ذلك أنَّ كلّ صيغة مذهبية ينبغي أن تفسّر كما لو أنّها «ترجمة» *(Dolmetschung)* الشعور الدِّيني الذي هو مصدرها. إنَّ جُملة المَقُولات التكوينية في الفكر الدِّيني، والمفاهيم مثل «مُعجزة، ووَحْي، ونِعمة، وإلهام، وإيمان» إلخ، لا يُمكن أن تُفهم إلّا إذا أعدنا وضعها في سِياق دلالتها الأصلي.

إنَّه المبدأ نفسه الذي يعود شلايرماخر إليه مرة أُخرى في مُراسلته مع جاكوبي (Jacobi) سنة 1818: «التديّن شأن يخصّ الشعور؛ وما نُسمّيه الدِّين، لتمييزه من سواه، وهو دوغمائي في كلّ الحالات، ليس سوى ترجمة للشعور يُنجِزُها الذهن مُعتمدًا سبيل التفكير»[29].

مثل هذه الترجمة التي تُرادف التأويل هي الشرط الذي لا غنى عنه لفهم اللغة الدِّينيَّة في تعبيراتها الأوليَّة، كما في تعبيراتها المذهبيَّة والعقديَّة الأكثر إتقانًا. هذا المبدأ هو الذي أتاح لشلايرماخر أن يرفض الاتهام بالتَّبعية: «أنت، أنت تريد السير في كلّ مكان على قدميك وتمضي في السبيل الذي يخصّك وحدك؛ لا تجعل هذه الإرادة الجديرة بالاحترام عامل خوف يجرفك عن الدِّين. إنَّها ليست عبودية ولا أسرًا. هنا أيضًا، عليك أن تستقلّ بنفسك، وهذا هو الشرط الوحيد اللازم لتكون قادرًا على أن تكون مُسْهِمًا في الدِّين» (R 67; 197).

وذلك لا يُلغي أبدًا الإقرارَ بتعدّد التعبيرات المذهبية في الإيمان. وهكذا يُمَيِّزُ شلايرماخر في عقيدة الإيمان بين ثلاث مراتب من المُقترحات العَقَدية: الأنثروبولوجيَّة، والكوسمولوجيَّة، والثيولوجيَّة (اللاهوتية) بالمعنى الدقيق[30]. غير أنَّ معنى هذا التمييز لا يُصبح واضحًا إلّا إذا ميَّزنا في داخله بين ثلاثة تعبيرات مُختلفة عن الشعور بالتَّبعية المُطلقة. وإذا نُفِي هذا الأساس أو عُطِّل،

(29) رسالة إلى جاكوبي في 30 من مارس عام (1881) (trad. pers).

(30) *Glaubenslehre*, § 30.

فإنَّ العروض الأنثروبولوجيَّة تقع داخل علم النفس، والكوسمولوجيَّة في العلم، والثيولوجيَّة في الميتافيزيقا. وهكذا، لا تكون المُقترحات اللاهوتية المُتعلّقة بالصفات الإلهية مفهومة إلّا إذا فهمنا منها «شيئًا ما مميّزًا في طريقة إيلائنا إياه (الله) الشعور بالتّبعية المُطلقة» (م.ن؛ مقطع 50).

مُقاربة جديدة للنصّ المقدّس.

بعيدًا عن أن يكون النصُّ المقدَّسُ المرجعية الأساسية في الحياة الدِّينيَّة، نجدُهُ هو أيضًا تعبيرًا عن حياة دينية في حالة برودة حلَّت بها سلفًا. وإذا واجهنا هذه الأُطروحة بالفكرة «الأرثوذكسية» المُتعلّقة بموضوعية النصّ المقدّس نستطيع أن نَقيس جرأة بيان شلايرماخر الذي لا يتردّد في التأكيد الآتي: «ليس المتديّن من يؤمن بكتابة مقدّسة، بل هو من لا يحتاج إليها ويكون قادرًا على إنتاج نصوص منها بنفسه» (R 68; 198).

وما يَصْدُقُ على الكتابة المقدّسة عمومًا ينطبق كذلك على النصّ المسيحي المقدّس، الكتاب المقدّس. «الكتابات المقدّسة صارت هي الكتاب المقدّس بقوتها وحدها؛ وهي لا تمنع أيّ كتاب آخر من أن يصير، هو أيضًا، كتابًا مقدّسًا؛ وما يكتب بالكتاب المقدّس نفسه سينضم إلى الكتابات المقدّسة بسهولة» (R 169; 319).

هذه الأُطروحة الثورية بالنسبة إلى أنصار الموقع المتشدّد، الذين يقدّرون أنَّ مفهومي النصّ المقدّس وختم النصّ المقنّن يشترط أحدُهُما الآخر، موجودة أيضًا لدى الشاعر نوڤاليس (Novalis). ففي السنة نفسها التي ظهر فيها كتاب المقالات كتب: «من الذي أعلن أنَّ الكتاب المقدّس مُغلق؟ الا ينبغي أن يُنظر إلى الكتاب المقدس على أنّه لا يزال ينمو ويتطوّر؟» ويؤكّد أنَّ «الأناجيل تتضمّن الملامح الأساسية للأناجيل اللاحقة الرفيعة المقام»[31].

---

(31) بشأن المُخلّفات الهيرمينوطيقية لهذه النقطة، راجع Friecrich NOVALIS, *Werke*, éd. H.-J. Mähl et R. Samuel, vol. II, p.766 et 599. وبشأن الاستدلالات الهيرمينوطيقية لهذه الحُجّة، انظر: Pier-Cesare BORI, *L'Interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p.113-129.

الفكرة الدِّينيّة عن الله والخلود.

من بين أكثر الإشارات وضوحًا إلى الانزياح الذي تتعرّض له القضايا التي أثارها تقليديًا اللاهوت الفلسفي (ومن ذلك المبدأ الكانطي المتعلّق بمُسَلَّمات العقل العملي المَحْض)، نجد المكانة التي خصّ بها شلايرماخر مفهومي الله وخُلود النفس. وبدلًا من أن يكون هذان المفهومان بمنزلة مفتاح سحري لجهاز عقلاني يظهران الآن مجرّد متغيّرين خاضعين للتجربة الدِّينيَّة نفسها. وهذا لا يعني بالضرورة القول إنّهما مجرّدان كلّيًا من المعنى وفارغان، بل ينبغي أن يُعاد تقويم موقعهما مرّةً أخرى لأنَّهما لم يعودا يُشكّلان حجري الزاوية في التجربة الدِّينيَّة.

إنَّ الفكرة التي نكوّنها عن الأُلوهية مثلًا ليست سوى نَمَط خاص من الحَدْس الدِّيني (R 69; 199)، وهذا لا يعني أبدًا القول إنّها مجرّد استعارة مجازية للتعبير عن العبقرية البشرية. إذ إنَّ الدِّين يكون قد تخلّى بذلك عن المفهوم الفلسفي لله وعن الإشكاليات العقلانية المتصلة به، وتخلّى خصوصًا عن الأدلّة على وجود الله[32] إنَّ الشعور بالتَّبعية المُطلقة يُبيّن بسهولة أنَّ هذه الأدلّة تسعى عبثًا إلى إثبات وجوده[33] فلا تعود المسألة تتعلّق أبدًا بالحُجَج والبراهين التي تُثبت وجود كائن أسمى، بل بالمعنى الذي يُمكن أن تُعطيَ الكون به فكرة محدّدة عن الله.

وكلّ حَدْس ديني يطرح الكون «بصفته عنصرًا فاعلًا جوهريًا في الإنسان» (R 71; 202)، غير أنَّ هذا الفعل، بحَسَب الفكرة المُسبقة عن الله، يُمكن أن يتجلّى على نحوٍ مُختلف تمامًا. حتى إننا يُمكن، في النهاية، أن نتصوّر دينًا لا تؤدّي فيه فكرة الله أيَّ دور. بهذا المعنى ينبغي أن نفهم بيان شلايرماخر: «الله ليس كل شيء في الدِّين [...] إنَّ الكون هو أكثر من ذلك» (R 72; 202). إنَّ الكون، في مقابلة ذلك، بحَسَب ما يقترح كسافييه تيلييت، يظلّ مُحَمَّلًا بنفحات فكر تايلهارد التي تجعله نوعًا من «الوسط الإلهي»[34]. إنَّ على الإنسان المتديّن مُهمّة أن يتخيّل (*einbilden*) الأشكال التي يُمكن أن يتّخذها الفعل الإلهي. لهذا

---

(32) بشأن مسألة الله لدى شلايرماخر راجع: Christian BERNER, «Dieu et l'aperception transcendantale. Aspects du problème de "Dieu" dans la philosophie de Schleiermacher», *Archives de philosophie*, n° 63 (2000), p.63-78.

(33) *Glaubenslehre*, § 33.

(34) Xavier TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle*, p.161.

السبب، يُعَدُّ الدِّين تحفة المخيّلة الخلّاقة التي ليست سوى أحد نِتاجات العقل الفرعية (R 72; 203).

وفي موضوع الدِّين أيضًا ليست التخيّلات كلّها مُتساوية. لهذا يُقيم شلايرماخر، في المقالة الثانية، تراتبية في مستويات الحَدْس:

أ. المستوى الأوّلي مؤلّف من الغريزة العمياء التي تملك انطباعًا أوّليًا عن مُجمل الكون من خلال خُطاطة السديم، أي من خلال تلك الوحدة اللامُتمايزة مُطلقًا. هذا الحَدْس الذي يسبر غور الكون أولًا بصفته حقلَ قوى، يجد تعبيره الدِّيني في الإيمان بقوى خارقة *fétichisme* وعبادة الأصنام *idolâtrie*.

ب. يقضي المستوى الثاني بتصوير الكون بصفته «تعدّدية لا وحدة لها» (R 70; 201)، أي بصفته خليطًا من العناصر والقوى المتغايرة. إنّ مقابل ذلك، على الصعيد الدِّيني، هو تعدّد الآلهة (pohythéisme).

ج. في مستوى أعلى أيضًا، يَحْدس الكون «بصفته وحدةً داخل التعدّدية» (R 71; 202)، أي بصفته نظامًا، بحَسَب ما صوّره اسبينوزا. وحتى إذا تجسَّد ذلك في صورة التوحيد داخل الديانات، فلا شيء يسمح بتبديد شكوك وحدة الوجود، ولاسيّما أنَّ شلايرماخر يُشير إلى حَدْس وحدة الوجود للكون بما هو واحد وكلٌّ أسمى من تعدُّد الآلهة.

إنَّ الرهان على وصف جوهر الدِّين الذي لا يستحضر مُباشرة فكرة الله واضح: إذ نكون بذلك قد تجنَّبْنا مشكلة التجسيم. غير أنَّ هذا التفريق ليس بمنأى عن طرح عدد من المُشكلات. وليس مُصادفة أن تكون الطبعة الثانية لعام 1806 قد لطّفت من طبيعة البيان الحادّة: «ليس الله كلّ شيء في الدِّين، إنَّه عنصر من عناصره، والكون هو أكثر من ذلك بكثير»* (R 73-74; 205) وذلك في قوله الأكثر تحديدًا: «الله كما يفكَّر فيه عادة بصفته كائنًا فرديًا خارج العالم وما وراء العالم»[35]. وإذا أجرينا مُقارنة بين نصوص المقالة الثانية هذه والمقاطع

(*) استخدم بالفرنسية plus في المرة الأولى، وbien davantage في المرة الثانية. [المترجم]

(35) *Kritische Gesamtausgabe*, 1/12, p.128.

المقابلة من عقيدة الإيمان نرى تغيّرًا في المنظور أكثر أهمية أيضًا. وحتى إذا استمرّ شلايرماخر في تأكيد أنَّ تصوّر الله ينبغي، لكي يتخذ معنًى دينيًا، أن يجد مصدره في الشعور بالتّبعية المُطلقة، فقد أخذ يشير منذ ذلك الوقت إلى أنَّ الوعي الذاتي لا يبلغ درجته العليا من الوضوح إلّا في ضوء تمثّل الله[36].

وما قيل للتّو عن فكرة الله الدّينيّة، يَصْدُقُ أيضًا على فكرة خلود النفس. ومن المهمّ، هناك أيضًا التمييز بين التساؤل العقلاني والفلسفي والمُقاربة الدّينيّة. فالمُقاربتان، بمعنًى ما، تُعارِضُ إحداهما الأُخرى. وإذا لم تكن الرغبة في الخلود سوى انعكاس لـ الدافع الجوهري *conatus essendi* لدى كائن وجب أن يستمرّ إلى الأبد داخل كينونته، فليس في هذا التطلّع ما هو ديني على نحوٍ خاص. ومن الزاوية الدّينيّة، أي من وجهة نظر نفس تعلّمت كيف ترفض فرديتها لتنفتح على الكون كلّه، ما من شيء مُشتبه به مثل هذه الرغبة: «في قلب المُتناهي نفسه، أن تُصبح مُطابِقًا للّامتناهي وكائنًا أبديًّا في لحظة، ذلك هو خلود الدِّين» (R 73; 205). بهذه الطريقة يُكمل الدِّين الأصيل معنى البيان المشهور لاسبينوزا: «إننا نُحسّ بشعور أننا خالدون *sentimus experimenturque nos aeternos esse*».

تشكيل الوعي الدِّيني

جعلتنا المقالة الثانية نستشفّ، بشأن الدِّين، أنَّ الحَدْس والشعور لا ينفصلان، في الأقل في اللحظة التي يستيقظ فيها الوعي الدِّيني، ولو كان التفكير قد فصل بينهما خارج تلك اللحظة. إنَّ المُهمّة الخاصة بفلسفة الدِّين تتمثّل في تحديد لحظة اليقظة هذه التي يتشكّل فيها الجوهر الحقيقي للظاهرة الدِّينيّة.

وتتناول المقالة الثالثة الدِّين بالتحديد من المنظور التكويني للتفكير في ولادة الوعي الدِّيني ونشأته. والمقصود حاليًا هو التساؤل عن التكوين (*Bildung*) الذي يسمح للاستعداد الدِّيني (*Anlage*) بالتفتّح. ولم يَعُدْ الجوهر قابلًا للفهم مُباشرة إلّا من مصدره. ومثلما تُولي نظرية شلايرماخر التأويلية «القرار الجنيني»

---

(36) بشأن تغيير زاوية النظر، انظر:
Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion*, p.116-124.

(*Keimentschluß*) الذي يشتمل على سرّ العمل التالي مكانةً مهمّةً، يبدو له جوهريًا فهم الدِّين في تدفّقه في لحظة ولادته الأُولى وفي نشأته. وحين استحضر شلايرماخر في المقالة الأُولى ضرورة القبض على هذه «الشرارات السماوية التي تتدفّق عندما تستشعر نفس مقدّسة مُلامسة الكون لها» (R 17; 137)، كان قد أشارَ سَلَفًا إلى المكانة التي تحتلّها المقالة الثالثة في عملية البرهنة التي يقوم بها. أمّا المقالة الخامسة، فستذكّر أيضًا بفائدة تفحّص الأديان «في منابعها وفي مكوّناتها الأصلية» تحت طائلة ألّا يتوافر إلّا «الحمم الميتة [. . .] من الانبعاثات المُلتهبة الأصلية من النار الداخلية» (R 137; 281).

و«على كل شخصٍ أن يكتشف في داخله جوهر الدِّين. فمن عَثَر خلف الحروف الميتة للأنساق وخلف التعبيرات الجامدة في الطقوس على النفس الحيَّة التي ألهمتها، ومن عَثَر داخل هذه النفس على توهّجها، سيعيش في ذاته مُجَدَّدًا هذه اللحظة التي لا تُوصف»[37]. وإذا كان هذا هو الخيط الهادي لتأويل شلايرماخر، فإننا نفهم أنَّ تحليل لحظة الولادة الأُولى يُحَقِّقُ الانتقال بين بُؤرتي الإهليلج الذي يستند إليه كلّ بناء المقالات: الجوهر من جِهة، والتجلّيات التاريخية من جِهة أُخرى.

ماذا تعني «التنشئة الدِّينيّة»؟

نجد شلايرماخر الذي يقدّم نفسه، هنا أيضًا، بصفته مُؤَوِّلًا ماهرًا، حريص على إسماع الآخرين موسيقى دينه الخاص، إذ يبدأ بأطروحة سلبية: على الصعيد الدِّيني ينبغي عدم الخلط بين التنشئة (formation) والتربية والتثقيف (instruction)، أي تمييز التنشئة من مجرّد نقل المعرفة الأخلاقية أو الميتافيزيقية، ومن باب أَوْلى من الإرشاد والتوجيه لأنَّ «الحُدوس تستعصي على التلقين» (R 78; 211).

فهل يعني ذلك أنّه لا يُمكن، للسبب نفسه، أن تُوجد عملية تلقين المواقف الدِّينيّة؟ فالمُماثلة الجمالية، إذا فُهمت جيدًا، تسمح بحلّ هذه المُفارقة. فبدلًا من أن نُقيم تعارضًا بين من يُشاهد العمل الفنّي والمُبدع، يجب إقامة تعارض بين الشعور الفني الأصيل والحواشي التي تزعم تعويض صدمة العمل الفني نفسه:

---

(37) Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion*, p.34.

يتحدّث شلايرماخر، بلغة رمزية جدًا، عن «شرارة مقدّسة» (R 79; 212) ما إن تندلع داخل النفس حتى تكون قادرة على إشعال العالم كلّه. وحدّ هذه الصورة يُوحي بأنّ الدِّين الأصيل ينتشر كالنار ولا يخضع لأية رقابة: «من يُوقظ الدِّين لدى الآخَرينَ، من طريق تجلّيات دينه هو، لا يملك بعد ذلك القدرة على إبقائهم قريبًا منه؛ إنَّ دينهم هم حرّ أيضًا، ومنذ اللحظة التي يُولد فيها يمضي في سبيله الخاص» (R 79; 212).

والمُماثلة نفسُها تبدو مُثمرة بمعنى آخر أيضًا: فما من قوة خلّاقة سوى الكون نفسه. إنَّه هو الذي يُنتج متأمّليه ومُعجبيه حيثما أرادَ وكيفما أرادَ. لذلك، كانَ على الذين يهتمّون بـ «التنشئة الدِّينيَّة» أن يعرفوا أنَّهم خَدَم لا جدوى منهم.

«هوس الفهم» العقلاني وتأثيراته في الدِّين

منذ ذلك الوقت صار ينبغي أن ينقلب الموقف الدفاعي لمن يزدرون الدِّينَ والذين يشعرون أنَّهم مُهدّدون بالتبشير الدِّيني، وأن يظهر الآن هامش أمام العدد الكبير من الذين كانوا ممنوعين من معرفة الدِّين. وقد تمرَّدَ شلايرماخر على «هَوَس الفهم» [*Wut des Verstehens*] (R 80; 213) الذي يخنق الحساسية الدِّينيَّة تحت ضغط التعليلات النظرية والفرائض العملية. إنَّ النفعية العملية والأخلاقية والتفسيرات العقلية تتحرّك كلّها انطلاقًا من هذا الزعم نفسه، زعم الرغبة في فهم كلّ شيء، الذي لا يترك أيّ مجال للمخيّلة ولا للغيبي ولا للعجيب. وبتأثير هذه العقلانية الضيّقة، صار الشعور الدِّيني مهمّشًا أكثر فأكثر، ولم يستيقظ إلّا في بعض الحالات القُصوى كالولادة والموت.

إنّ التصوف المتخلّف ليس شاهدًا، عندَ شلايرماخر، على التديّن الأصيل، بل هو انعكاس للمرض الباطني نفسه. فكم من طبيعة حساسة وهشة يُمكن أن تُصاب بـ «عارض ديني» (R 87; 222)، كما يُصاب المرء بأعراض حُمّى، وذلك يُثبت أنَّ الأنوار لم تنجح في إخلاء المكان من الشعور الدِّيني. غير أنَّ هذه الصوفية في النفوس الضعيفة لا علاقة لها أبدًا بـ «الصوفية القوية العظيمة» (R 88; 223) التي تصنع أبطال الدِّين الماهرين.

التوجّهات الأساسية للخذس والمداخل الثلاثة إلى الدّين.

يقترح شلايرماخر، في المنظور التكويني للمقالة الثالثة، أن تميّز بين ثلاثة سُبُل للدخول إلى الكون، تحدّد عددًا من الأنماط الأساسية في الدِّين وفي الصوفية. فالسبيل الأول يستند إلى باطنية الأنا، والثاني إلى خارجيَّة العالم، والثالث إلى الفنّ (R 92; 227). فالطريق الباطنيّ يقضي بأن ترسم في داخل الأنا الاختلاف بين الأنا والهو أو، باللُّغة الهندوسية، بين أتمان *atman* وبراهمان *brahman*. وفي نهاية طريق التطهّر الأقصى هذه، يكتشف المتديّن الكون واللّامُتناهي في أعمق أعماقه. والطريق الثاني يفضّل تأمّل مساحة العالم الشاسعة والرسم البياني للكون. ويقترح شلايرماخر أيضًا طريقًا ثالثًا للمُقاربة يمرّ عبر الفنّ والتوسّط الخاص لباطنية العالم وخارجيته التي تُميّزه. إنَّ هذا في العمق هو قضية معرفة الشروط التي ينقلب الشعور الجمالي في ظلّها إلى شعور ديني.

وإذا أعدنا هذه التوجّهات قَبْليًّا، على ما تتطلّبه حالة فلسفة الدِّين بصفتها تخصُّصًا نقديًا، إلى تاريخ الأديان التجريبي، فلن نُواجه أية صعوبة في وضع تنميط للتعبيرات الدِّينيَّة المُقابلة، في الأقل بالنسبة إلى الطرفينِ الأوّلين: فالأول هو طريق «الصوفية المشرقية القديمة» (R 93; 229) والثاني طريق الدِّين الكوني ولاسيّما المصري. لكن، ما الذي يُقابل الاحتمال الثالث الذي يسمح بتحويل معنى الفنّ إلى دين؟ في إمكاننا، بلا شكٌ، أن نسعى إلى مُماثلته بالديانة اليونانية التي جعلها هيغل، كما سنرى، «ديانة الفن». ومن المُهمّ جدًّا أن نَلحظَ، بحَسَب شلايرماخر، أنَّ «ديانة الفنّ» (R 93; 229) لم توجد بعد، وهي أمر ينبغي ابتكاره في المُستقبل. ومن خلال فكرة ميثاق مستقبلي بين الدِّين والفنّ، قدّم شلايرماخر لمُستمعيه نوعًا من الرؤية الطوباوية، لكنها راسخة الجذور في المُماثلة الجمالية. وحتّى إذا لم يَتأكّد أنَّ هذه الطوباوية ستتحوّل يومًا ما إلى حقيقة، فإنَّ لها وظيفة استكشافية مُهمّة في الحدود التي تجعلنا فيها نتحسّس من الفكرة القائلة إنّه لا توجد تُحفة فنّية أكبر من «تلك التي تجد مادّتها في الإنسانية، تلك التي يُشكّلها الكون مُباشرة» (R 96; 232).

الطائفة الدِّينيَّة
الأشكال الدِّينيَّة للعلاقات الاجتماعية

في المقالة الرابعة، التي يحلّل فيها شلايرماخر الوجوه الاجتماعية المُشتركة للدِّين، يلجأ أيضًا إلى عملية قلب جذري للمنظورات التقليدية. إذ يقتضي الأمر اليوم شرح المسألة من خلال الحكم المسبق الشائع الذي يُمكن، بمُوجبه، أن يكون الدِّينُ مقبولًا إذا ظلّ حالةً شخصية، لكنه يتحوّل إلى أمر خطير في اللحظة التي ينتقل فيها بالعدوى إلى الآخرين. المرمى المُستهدف إذن في كل الحملات النقدية هو المؤسّسة الكَنَسية وموظّفوها من الكهنوت. هل سيتحوّل الدِّين على أبعد تقدير إذا ما تجسّد في طائفة دينية؟ لم يُنكر شلايرماخر، بأيّ حال من الأحوال، الانحرافات المُمكنة، ولكنه طالب بتغيير كلّي في المنظور المُتعلّق بالعبارات الثلاث الماثلة في عنوان المقالة الرابعة: «الحياة الاجتماعية» (*das Gesellige*)، والكنيسة، والحياة الكَنَسية. إنَّ ترتيب الأسباب الذي يسمح لنا بالانتقال من التحديد الأول إلى الثاني ومن الثاني إلى الثالث، ترتيب في اتجاه واحد لا رجعة عنه.

الحاجة إلى التواصل الدِّيني.

إنّ تغيير المنظور الذي أدخله شلايرماخر ناجم مباشرة عن تحديده لجوهر الدِّين. وإذا كانت طبيعة الدِّين نفسها تتطلّب التضحية بذاتية الفرد والانفتاح على كلّية أكثر شمولًا، فإنَّ التحليل الفلسفي يؤكّد ما تُوحي به الصيغة الاشتقاقية للكلمة: من طبيعة الدِّين أن يخلق روابط. فالدِّين «الفردي» المَحْض، أي المقطوع عن أيّ رابط اجتماعي، ليس دينًا. و«منذُ اللحظة التي يُوجد فيها الدِّين يتخذ بالضرورة مظهرًا جماعيًا» (R 98; 234): هذه البديهية هي التي تحكم كلّ تحليلات المقالة الرابعة.

لكن لماذا تُعدُّ الحاجة إلى التواصل ميزة رفيعة المستوى للدِّين؟ بالنسبة إلى الخصوم، الأمر مفهوم: سعي المتديّن إلى أن يفرض على الآخرين العنف الذي كان هو نفسه ضحيّةً له، والذي يجد أقصى تعبيراته في عمليات الانتحار الجماعية في بعض الجماعات الدِّينيَّة. ليس هذا بلا شكٍّ جواب شلايرماخر الذي يشدّد،

بعكس ذلك، على الحاجة إلى اتخاذ الآخرين «شهودًا» وإشراكهم في التجربة نفسها، تجربة نُكران الذات: «إنّ ما يدخل إلى نفسه عبر حواسّه، ما يُثير مشاعره، هو ما يفسّر حاجته إلى شُهود، فهو يُريد أن يُشاركه آخرون في ذلك» (R 99; 235). فلا أحد يتديّن وَحدَهُ، لأنّ ما يميّز التجربة الدِّينيَّة الأصيلة هو الشعور الحادّ لدى المتديّن بأنّه لا يستطيع أن يُحيط وَحدَهُ بسَعَة الموضوع الذي يُواجهه.

وإذا أثار هذا الموضوع فضيحة، فذلك ناجم عن تمزّق المسيحية المُنقسمة والمُوزّعة إلى عِدَّة طوائف، أو ناجم عن طبقة كهنوتية تُمارس الشَّطط في سلطتها على المُؤمنين البُسطاء. ومع ذلك، لا ينبغي أن تمنعنا هذه الفضيحة الفعلية من أن نطرح السؤال عن ما في جوهر الظاهرة الدِّينيَّة نفسها، كما هي، محدّدة ممّا يتطلّب الصِّلة والتعبير المجتمعي. بهذا يتحرّر حقل البحث الذي يتناول الوجوه الدِّينيَّة الخالصة للرابطة الجماعية، أو بعبارة أُخرى، الأشكال الخصوصية، من التفاعل بين المؤمنين وأشكال الروابط الاجتماعية المتولّدة منها. هذا ما يكشف عن سبب عَدّ عدد من رُوّاد سوسيولوجيا الدِّين، مثل ماكس شيلر، شلايرماخر أحد الآباء المؤسّسين لتخصّصهم.

واللوحة التي يرسمها شلايرماخر للتواصُل بين المتديّنين تبدأ بقرار سلبي يندرج في التاريخ الطويل لـ «المركزية الصوتية» «phonocentrisme» التي جهد دريدا في تحليل مفاعيلها. إنّ التواصل الدِّيني يحتاجُ، أكثر من سواه من ميادين الحياة البشرية، إلى الكلام الحيّ لا إلى التوسّط المكتوب، وليس على الدِّين أن يبحث عن ملاذ في الحروف الميتة* إلّا إذا هجره مُجتمع الأحياء.

وإذا اقتضى التواصل الدِّيني التبادل الشفوي، فلن يكتفي باستخدام أيّ شكل من أشكال التعبير. ولا شيء يدعو إلى اعتقاد أنّ العقل التواصلي الذي بشّر به في أيامنا آبل (Apel) وهابرماس (Habermas) قريب من فكرة شلايرماخر التي وضعها عن أكثر أشكال التواصل نجاحًا بين المتديّنين. إنّ نمط التبادل الذي وضعه نُصب عينيهِ أقرب إلى اللُّغة المُلهمة والخاشعة داخل الجماعات، ولو لم يكن كلّ شيء في هذه اللُّغة غناءً، فهي تتميز بإيقاعها الموسيقي الخاص الذي يُولّد الانسجام بين الأعضاء، في الأقل، بمقدار ما تُعبّر عنه.

(*) المكتوبة. [المترجم]

إنَّ الروابط الدِّينيَّة الناشئة، بفعل ذلك، بين المتديّنين لا تُشبه في شيء الروابط السياسية التي تفترض وجود تنظيم هَرَمي، وهي الروابط التي عليها أن تواجه المُشكلات ذات الصِّلة بمُمارسة السلطة. وعندما صوّر شلايرماخر الجماعة الدِّينيَّة بصفتها شعبًا من «الفنّانين اللاعبين» حيث لا مكان أبدًا لهذا النوع من التمييزات، رسم لوحة طوباويَّة لما ينبغي أن تكون عليه الطائفة الدِّينيَّة الحقيقية. وذلك يستبعِدُ أكثر فأكثر تجنُّب السؤال عن الشرط الذي يُصبح الدِّين في ظلّه أمرًا مُمكنًا ـ «الكونية اللّامحدودة للطائفة التي لا تستبعد أحدًا من صفوفها وليست معزولةً عن أحد» ـ يُمكن أن تُصبح أجمل الثمرات وأكثرها نُضجًا. أن يكون الأمر طُوباويًا فهو ما سيُبيّنه الإعلان التالي الذي يُمكن استخدامه أُسطورةً لوصف التجمّع الدِّيني في أسيز Assise*: «العقول الكبيرة التي هي أكثر ثقافة تملك فكرة عن الطائفة الكونية. وما دامت تملك هذه الفكرة، فقد حقّقتها سلفًا» (R 104; 241 - 242).

الكنيسة المُحتجبة.

بعد أن حدّد شلايرماخر ما أسماه «مبدأ الحياة الجماعية [*Geselligkeit*] الدِّينيَّة» (R 105; 243) (ما أجاز له أن يستبعد التعصّب الطائفي والتبشير والتعصّب لكونها أعراضًا مَرَضية)، راح يُواجه بين المثال الأعلى للطائفة الدِّينيَّة، كما ينبغي أن تكون، والكنيسة الواقعية كما هي. أفلا تجعلنا مُواجهة الكنيسة الواقعية بالمثال الأعلى المرتبط بالاتصال بين المؤمنين وهو اتصال محصور بالضرورة في نُخبة قليلة العدد، أكثر وعيًا لثغرات الكنيسة الواقعية ونِقاط ضعفها، وهي كنيسة تظلّ بعيدة كلّ البعد عن المثال الأعلى الذي سُخِّرَتْ لتجسيده؟

يذكّر شلايرماخر ابتداءً بأنَّ الكنيسة ليست رابطة أفراد مُتديّنين، بل هي رابطة أشخاص يبحثون عن الدِّين. لهذا السبب بالذات هم يحتاجون دائمًا إلى مواجهة المُتطلّبات المُتضمّنة في المثال الأعلى الدِّيني للطائفة الدِّينيَّة الكاملة، ونُصبح النقوصُ والثغرات كاريكاتورية داخل الجماعات التي يتحوّل فيها مبدأ العلاقة المتبادلة، وهو مبدأ يُوجد في أساس التواصل الدِّيني، كما في كلّ

(*) مدينة إيطالية. [المترجم]

تواصل وتبادل، مُلغى وباطلًا لحساب علاقة ذات طرف واحد. «الكلّ يريد أن يأخذ في حين أنّه لا ينبغي أن يُعطي إلّا واحد» (R 107, 246)، أو بالأحرى، بإمكاننا أن نُضيف، أن واحدًا هو الذي يأمر وما على الآخرين إلّا الطاعة!

هكذا نصل إلى استنتاج غريب: تحدث الأمور كما لو أنَّ العلاقة بالكنيسة تتبع بدقة تطوّر الشعور الدِّيني. وخلافًا لما يفترضه اللاهوت الكهنوتي، لا تحدث الأُمور كما لو أنَّ تعميق الإيمان والانتماء إلى الكهنوت يسيران جنبًا إلى جنب «*sentir cum Ecclesia*». إنَّ شلايرماخر يقدّم الفرضية المُعاكسة تمامًا: كلّما صار المرء أكثر تديّنًا صار أقدر على الاستغناء عن دعم المؤسسة الكنسية. فأولئك الذين لا يثقون بأنفسهم مُحتاجون إلى دعم ومساعدة تُوفّرهما لهم المؤسّسة، في حين أنَّ الذين يترعرعون في حضن الدِّين يستغنون عنه. في النهاية، بإمكاننا القول الآن إنَّ المرء لا يصير جُزءًا من هذا «النادي» إلّا لأنّه لا يملك هو بنفسه دينًا، وإنّه يبقى فيه ما دامَ ليس له من الدِّين شيء في نفسه (R 109-110; 248).

واستعجل شلايرماخر الإشارة إلى أنّه لا يعني أبدًا أنّه يؤيِّد مثل هذا الاستنتاج المدمّر. وبدلًا من أن يحوّل الفارق بين الكنيسة المُحتجبة التي يحلم بها والمؤسّسة الكهنوتية الواقعية إلى انقسام مُطلق، افترض ضرورة وجود صِلة بين النفوس الدِّينيَّة الحقيقية والعدد الكبير من الذين يسعون إلى أن يصيروا كذلك. لهذا يُمكن أن تشعر بمزيد من الحرية في نقد نقوص الكنيسة الموجودة في الواقع وثغراتها، وفي التفكير في أسباب ذلك وفي أفضل وسائل معالجتها. وإن كان الأمر يتعلّق بنقد التعصّب والتسلّط والطقوسية والشعوذة الدِّينيَّة، فمن المُهمّ أن نفهم ألّا شيء من ذلك يتولّد من جوهر الدِّين بالذات.

المثال الأعلى للقس prêtre: «الماهر في الدِّين»

يبقى أخيرًا أن نتفحّص الوجه الحسّاس الثالث الذي يحتلّ هو أيضًا موقعًا مُهمًّا في الحُجَج المضادّة لدى فلاسفة الأنوار: المؤسّسة الكهنوتية، ومن ثَمَّ، مُشكلة السلطة الدِّينيَّة التي يشرحها شلايرماخر أكثر مما يُعالجها. إنَّ كلّ طائفة دينية، أيًّا كان شكلها، تحتاج إلى «مُوظّفي عبادة». حتى شلايرماخر يُقرّ بذلك. وإذا رأينا، كما يقترح، الكنيسة، في الأقل «مؤسّسة لدارسي الدِّين» (R 113; 252) فإنَّ المؤسّسة لا تعمل بلا «أُطر».

لكنْ أين تتلقّى هذه الأُطُرُ أنفُسُها تنشئتها؟ يعتقد شلايرماخر أنّه ما من «مدرسة للكوادر» أفضل من الكنيسة الحقيقية التي لا توجد إلّا في المثال الأعلى لا في الواقع. فعلى هذه الخَلْفية يضع الصورة النَّمُوذَجيّة للقَسّ المثالي: قبل أن يكون «موظّف عبادة» عليه أن يكون «ماهرًا في الدّين» أي «فنّانًا في القداسة» (R 118; 259).

هؤلاء الفنانون في الدِّين، كما يصفهم شلايرماخر، تُلهبهم نار داخلية من حماسةٍ قادرةٍ على إلهاب عدد قليل من النفوس، وعلى زرع الدفء في عدد أكبر وعلى وصل آلاف آخرين بالمظهر السطحي والمزيّف لنارٍ داخلية (R 114-115; 254). إنَّ صورة الحجارة الباردة من بركان خامد تبقى، مع ذلك، غير مناسبة لأنَّ البركان يبقى في حركة وتستمرّ النار المقدّسة في الاحتراق داخل بعض الطوائف الدِّينيَّة الصغيرة.

وإذا كان شلايرماخر قد استخدم صورة التحجّر، فلأنّه يقدّر أنَّ ثَمَّةَ عاملًا خارجيًا هو الذي وضع حدًّا لـ «العصر الذهبي للدِّين» (R 116; 256): السلطة السياسية التي استخدمت كلّ مهارتها في تسخير الدِّين لمآربها الخاصة. لقد فسدت الوظيفة الكنسية في وقت لاحق حين راح البارعون في الدِّين، الذين ينبغي أن يصيروا كَهَنة، يتحولون إلى استراتيجيين في السياسة. وقد اتخذت خاتمة المقالة الرابعة صورة مُرافعة اتّهام قاسية ضدّ تحالف السلطة السياسية والسلطة الدِّينيَّة. إذ يصف شلايرماخر التحالف بين السلطتين الدِّينيَّة والسياسية بعبارات دراماتيكية مُشبّهًا إياه بـ «رأس ميدوزا المُرعب» (R 117; 257) الذي يُبيد كلّ شيء*.

وبدلًا من أن يُدين شلايرماخر بطريقة أُحادية ميل الكهنة إلى الشَّطط في استعمال السلطة، فَضَحَ السلطة السياسية التي تُحَمِّلُ الكنائس المسؤولية لتتهرّب هي من تحمّل مسؤولياتها. وإذا تخلّت الدولةُ عن التربية، ولاسيّما التربية الأخلاقية للكنيسة، فلأنّها تنتظر من الكنائس أن تبتدع مواطنين نموذجيين وتضعهم كليًّا في خدمة قضيتها الخاصة؛ ويتفاقم خطر الفخ أيضًا لأنَّ الطقوس

(*) Méduse كائن خرافي، يتكوّن رأسه من الثعابين بدلًا من الشعر. [المترجم]

الدِّينيَّة التي تحقّب المراحل الأساسية في الحياة البشرية (التعميد، سرّ المَيرونِ، الزواج، الموت) تفقد دلالتها الدِّينيَّة لتتحول إلى مجرّد طقوس اجتماعية في خدمة الحفاظ على النظام الاجتماعي.

وعندما أقام شلايرماخر تعارضًا شديدًا بين مؤسّسة الكنيسة التي ارتبطت بالدولة وكانت ضحية فسادها وبين الطوائف الدِّينيَّة الصغيرة الحيَّة، لم يُحَوّلْ هذا التعارض إلى تناقض محض وبسيط. ويفترض وجود مؤسسة وسيطة بين جماعة المؤمنين البسيطة التي تجتمع لتتقاسم الإيمان والمجتمع المدني كما تمثّله الدولة. غير أنَّ التوسط ينبغي ألّا يكرّس خلط الأدوار: لا يمكن مُبَشِّرًا بالإنجيل أن يكون في الوقت نفسه ضابطًا للحالة المدنية!

وقد انتهت مرافعة شلايرماخر باتخاذ موقفٍ حاسم، بنبرةٍ جافّة *Ceterum Censeo* كاتونية: أعتقد أنه يجب وضع حدٍّ في أقرب وقت ممكن لأي زواج غير شرعي بين الدولة والكنيسة (R 124; 265)! ولم يكن استنتاجه المُتعلّق بممارسة المسؤولية الكهنوتية أقلّ جذرية: على الكاهن، بدلًا من أن يحصل على تفويض قانوني ليُصبح في خدمة جماعة دينية في منطقة معيّنة، أن يستخدم حرية الكلام الموجّه إلى مجموعة مُستمعين لا إلى جماعة كهنوتية. إنَّ عبقري الدِّين ينشر في كلّ الآفاق الكلام الذي يُفصح عن اعتقاده الداخلي. ثُمَّ إنّنا يتعذّر علينا أن نحجز الكلام المُلهم داخل تخوم طائفة ترابية، إذ يتعالى هذا الكلام على الانغلاق المُصطنع للمعايير الطائفية التي تُنتج التعصّب والتبشير. ولم يُصبح تحديد المسيحية بتسمية طائفية خاصة أمرًا مستحيلًا إلّا حين «لم يَعُدْ هناك من هو قادرٌ على الشعور بالانتماء إلى حلقة معيّنة، في حين يرى مؤمن بدين آخر أنّه من رعايا حلقة أُخرى» (E 125; 267). بهذه الطريقة يضع شلايرماخر مُسبقًا نموذجًا مُختصرًا للحوار المسكوني.

إنَّ الرؤية المثالية للكاهن ـ العبقري التي ترى الحياة كلّها تُحفة فنّية تُفضي إلى رؤيةٍ ليست أقلّ مثالية للخليَّة الأُسَريَّة، بوصفها مهد الحياة الاجتماعية الدِّينيَّة الأصيلة. وقد أوكل شلايرماخر إلى الأُسَرِ مهمة ولادة العباقرة، وما إن يبلغ أحدهم سن النُّضج حتى يشكّل الكنيسة المُحتجبة، «جوقة الأصدقاء» التي «يعرف كلّ واحد منهم أنّه، هو أيضًا، جزء من الكون وإحدى تُحفه، وأنَّ النشاط الإلهي والحياة الإلهية يتجلّيان فيه كذلك» (R 129; 272).

الأديان التاريخية والمسيحية

هيأت أفكار المقالة الرابعة الأمر بطريقة غير مباشرة للخامسة، التي تعالج التنوّع الذي لا يقبل الاختزال في الديانات المُلهِمة وحالة الديانة المسيحية. فكيف يُمكن أن يُفهَمَ هذا الوضعُ؟ إحدى الصعوبات المركزية في هذا الخطاب تتمثّل في كون شلايرماخر يُدافع فيه عن أُطروحتين مُتناقضتين في آن واحد: القيمة المُتساوية لكلّ الأديان من جِهة، والتطوُّر التاريخيّ الذي يُفضي إلى دين مُطلق من جِهة أُخرى.

«بركةُ بابل»: الدلالة الإيجابية للتعدّدية الدّينيّة.

افتتح المقالة الخامسة بإعلان مبدئي: إذا لم نحترم أكثر الأديان التاريخية بساطةً، فسيبقى جوهر الظاهرة الدِّينيَّة نفسه عصيًّا على الفهم. وفي المقالة الثانية كان شلايرماخر قد بيّن أنَّ الموقف الدِّيني الأكثر بساطة يستحقّ المستوى نفسه من الاحترام كالفضيلة الأخلاقية لأنَّه يُماثِلُ حَدْس الكون. لكن كما أنّ بالإمكان التساؤل عن مدى كون الاحترام لدى كانط يعني الكرامة الإنسانية كما يعني فرادة الشخص، فالسؤال الذي يطرح هو عن مدى كون الاحترام الواجب تجاه الدِّين واجبًا أيضًا تجاه الأديان التاريخية كلّها وخاصّيتها المُلهِمة*.

وبطرحنا هذا السؤال، يُبدّل العبقري التأويلي نصّه الموسيقي وربّما أداته الموسيقية. فلا تعود مُهمّته تكمن في التمهيد للمحراب الأكثر حميمية في الوعي الدِّيني، حيث يتداخل الحَدْس والشعور، بل في التمهيد «لله الذي صار جسدًا» (R 132; 274). هذا التلميح إلى مُعتقد التجسّد المسيحي ليس له هنا معنى لاهوتي محدّد. ولا شك في أنَّ الأمر يتعلّق أيضًا بتهيئة الظروف لمُقاربة فلسفية للديانة المسيحية، وهي مُقاربة يؤدّي فيها هذا المُعتقد دورًا أساسيًا. غير أنَّ السؤال الأوّلي هو عن معرفة كيفيَّة إمكان أن «يتجسّد» جوهر الدِّين في عَدّة تجلّيات تاريخية من غير أن يتشوّه بسبب ذلك.

هذا التشويه أو الإفساد يحدث في كلّ مرة يلتقي فيها السؤالُ عن دلالة تعدّدية

(*) فضّلنا أن نُترجم كلمة positif بكلمة مُلْهِم، لأن عبارة religions positives تعني الديانات المُلْهِمة، كاليهودية والمسيحية والإسلام. [المترجم]

الأديان التاريخية على نحوٍ كلّيّ أو جزئيّ السؤالَ عن تعددية التسميات المذهبية داخل الكنائس المسيحية. ومنذُ أن أدّى تشظّي المسيحية إلى حرب دينية دموية، فما كان بإمكانه أن يُصبح بَرَكة أو نعمة لم يَعُدْ إلّا لعنة. وما بدا إذ ذاك أنه يسمح بالنجاة من النتائج المشؤومة لهذه اللعنة هو العودة إلى «الدِّين الطبيعي».

والحال أنَّ مُسَوِّغ الدِّين الطبيعي هو ما رفضه شلايرماخر، مُتمسّكًا بضرورة حلّ رموز الخاصّية المُلهمة التاريخية داخل الأديان، آملًا «اكتشاف الدِّين داخل الأديان» (R 132; 274). فالحُكم السلبي على تعدّدية الطوائف المسيحية انقلب كلّيًا هنا. وما يُشكّل مرضًا وفضيحة كبيرة داخل المسيحية ـ تمزيق رداء المسيح الذي لا ينقسم ـ بدا الآن خيرًا ونعمة. إنَّ تعدّد الأديان ضروري ولا يُمكن تجاوزه، لأنّه مؤسّس على جوهر الدِّين بالذات الذي يقتضي تنوّعًا في التجلّيات. إنَّ التحليل الفلسفي للأديان التاريخية ليس تحليلًا مُقارنًا وخارجيًّا فحَسْب، بل إنَّ عليه أن يرى في الصيرورة التاريخية الإمكانات الداخلية الكامنة في الجوهر بالذات. وتقتضي اللّانهائية الخاصة بهذه التجربة تنوّعًا في التعبيرات التاريخية التي لا يُمكن أن يستنفد أيٌّ منها الدلالة كاملةً.

ومن أجل فهم جذرية هذا الانزياح، ينبغي عقدُ صِلَة بينه وبين رفض التعارض بين «الدِّين المُلهم والدِّين الطبيعي» الذي هيمن جزئيًّا على السِّجال الفلسفي بشأن الدِّين منذ زمن هيوم. فأمّا شلايرماخر، فكان يرى أنّ فكرة «الدِّين الطبيعي» مجرّد تجريد. فبدلًا من قياس إلهام الدِّين بمقياس مثال أعلى عقلاني، ينبغي الانطلاق من ذلك للارتقاء إلى وجه اللّامُتناهي المتجّسد فيه. إنَّ الأديان المُلهمة هي وحدها التي تسمح للامُتناهي بأن يتجلّى في قلب المُتناهي بالذات. هنا يظهر التقارب، المُشار إليه سابقًا، مع مونادولوجيا (monadologie) لبينتز، بكلّ خِصبها: فكلّ ديانة تاريخية، شأنُها شأنُ الجوهر الفرد لدى لبينتز، هي «مرآة حية لـ الكون»، على أن تفهم فكرة الكون بالمعنى المحدّد آنفًا.

ويُطبّق شلايرماخر، في العمق، على فكرة الدِّين، ما قاله ديكارت عن فكرة اللّامُتناهي. ولانهائيته تعني تجاوز قُدرات الفرد على الاستيعاب: «لا أحد يقدرُ على امتلاك الدِّين كلّهِ، لأنَّ الإنسان كائن مُتناهٍ في حين أنّ الدِّين غير محدود (لامُتناهٍ)» (R 133; 276). ولا يقتضي حلّ المسألة تجزئةَ هذه الوحدة غير

القابلة للتجزئة، من خلال تفتيتها. إنَّ هذا التصوّر أكثر فسادًا من البحث عن القاسم المشترك الأصغر في الدِّين الطبيعي. ويستعمل شلايرماخر مُقارنة ذات دلالة، وهي ربما كانت مُستلهمة من لافاتر (Lavater): فهم الدِّين «في حقيقته وفي تجلّياته» (R 135; 276)، يعني التساؤل عن الشروط التي يمكن تفسير قَسَماته الخاصة في ظلّها وتصويرها بصفتها وجهًا وتعبيرًا عن اللّامُتناهي. إذ ذاك نفهم فهمًا أفضل الفرقَ بين التأويل الفلسفي للأديان المُلهمة والبناء الفلسفي لمفهوم الدِّين الطبيعي. إنَّ الدِّين الطبيعي قناع مُغفل يُمكن أيًّا كانَ أن يلبسه؛ والدِّين المُلهِم وجه واضح ليس مطلوبًا من جميع البشر أن يعرفوه. إنَّ كلّ دين مُلهم هو صورة واضحة «يتجلّى من خلالها الدِّين اللّامُتناهي في المُتناهي» (R 138; 281).

وإذا كان كلّ دين تاريخي تجليًّا خاصًّا لجوهر الدِّين، أفلا تميل هذه القراءة «الأفلاطونية» إلى إساءة تقدير الجانب الغامض في الإلهام الذي يُمكن أن تُخفيه، بل أن تحرفه، بدلًا من أن تُجلّيه؟ أليست الخاصّية المُلهمة في الصورة مُساوية لتشويه الجوهر؟ هنا استفاد شلايرماخر من أُطروحة معروضة في المقالة الثانية: إذا كانت ميزة الغريزة الدِّينيَّة هي القدرة على معرفة آثار الإلهي والحقيقي وشرارات الأبدية في أكثر الأشياء خسّة ودناءة، فينبغي أن يكون مُمكنًا أيضًا الارتقاء من الطقوس الفارغة والمفاهيم المذهبية المجرّدة والجامدة في الديانة المُلهمة إلى النبع الأصلي الذي تدفّقت منه.

لكن ذلك لا يحدث إلّا إذا ميّزنا بين إلهام مضامين العقيدة وماديّتها، تمامًا مثلما لا يُختزل فرد في مجموعة آرائه. لذلك، فإنَّ تفسير الإلهام الدِّيني مُهمّة تأويلية: فخلف ماديّة المضامين ينبغي العُثور على خُصوصية الصورة الروحية.

وحتى إذا لم يلجأ شلايرماخر إلى المُماثلة بتعدّدية اللُّغات التاريخية، يبدو لي أنَّ هذه المُماثلة تُوضح معالجته تعدّدية الأديان التاريخية. إنَّ جوهر اللغة لا يُمكن أن يتمركز في لغة معيّنة واحدة؛ وفي مقابلة ذلك، يُعبّر الجوهر عن نفسه فيها بحيث يُصبح بناء لغة شاملة للعقل نوعًا من الوهم. هذه المُقاربة ينبغي أن تتجنَّبَ شَرَكَيْنِ:

إذ ينبغي أولًا مُقاومة المَيْل إلى تحديد الدِّين التاريخي بالعودة إلى مضامين مذهبية فحَسْب. هذا هو مَيْل النزعة التعصّبية التي تُحاول أن تُلبس كلّ الأفراد في ديانة ما الزِّي المذهبي أو التَّقوي (R 141; 285). والحال أنَّ الانكفاء التعصّبي

هو، في نظر شلايرماخر، نقيض الموقف الدِّيني الأصيل الذي يخضع لقوانين النمو العضوي، والذي يرغب في أن يكبر ويتحوّل ويحمل ثمارًا جديدة دائمًا.

ومن جهةٍ أخرى، لا يمكن أن يُفهم الدِّين المُلهم بطريقة استنباطية فحَسْب، من خلال التسليم بتوجيه التقسيمات المُدرجة في المفهوم الدِّيني كما هو محدّد في المقالة الثانية. لهذا يميّز شلايرماخر بعناية بين «الأصناف الدِّينيَّة» (أي الأنماط المُشار إليها آنفًا) و«أشكال» الأديان الفردية (R 142; 286). إنَّ التمييز بين الأديان التي تعتمد الإله الشخصي وتلك التي لا تعتمده لا يكفي لتحديد ميزات الديانة الفردية.

إنَّ شلايرماخر قد بحث عن مبدإ حقيقي لتحديد تفرُّد الأديان، فلا يُمكن بلا شكٌ أن يكفي عدد الاتباع لتحقيق ذلك. إنَّ مبدأ التفرُّد لا يُمكن أن يعني غير حَدْس خاص لـ الكون. إنَّ دينًا لا يمكننا أن نُخبِرَ بالحدسِ التأسيسي الذي يقوم عليه لن يكون دينًا. واعتمادًا على هذا المعيار، طرح شلايرماخر فكرة نُمو الأديان وتطوّرها بصفتها مهمّةً لامُتناهية: في كلّ ديانة، الحصاد وَفيرٌ والحاصدون قليلٌ (R 147; 292). ولا يُمكن أيَّ دين أن يتبجّح بأنَّه قد وصل إلى كماله، أي بأنه قد حقّق كليًّا الإمكانات المتضمّنة في الحَدْس الخاصّ به.

ومن وِجهة النظر هذه أيضًا، قلب شلايرماخر النظرة النقدية: فبدلًا من أن يُشبّه خاصّية الإلهام بعائق مذهبي متصلّب وثابت، أصبح حسّاسًا تجاهَ مرونة الدِّين وطبيعته الخلّاقة، المُفاجئة وغير المتوقّعة كتطوّر الأفراد. وينفتح هنا إمكان تحليل أنواع من التجربة الدِّينيَّة، وهو ما أصبح بإمكان وليم جيمس (William James) أن يشقّ الطريق إليه لاحقًا.

فطريقة شلايرماخر في تناوله الأديان المُلهمة تتجنَّب إذن عقبتي تجانس مُتجهتين في اتجاه معاكس: التجانس الباهت للدِّين الطبيعي والتجانس الضيّق في الموقف المتحيّز. ففي الحالة الأولى يعارض المبدأ الآتي: «إذا لم نشأ أن يبدأ دين مُعيّن من واقع ما، فلن يبدأ أبدًا، لأنَّه يلزمه أساس، ومن هذا الأساس وحده يُمكن أن ينبثق شيء ما ويصير مركزًا» (R 154; 301). وعندما يُساجل الدِّين الطبيعي الدِّين المُلهم وتحديداته، فهو يُساجل الحياة نفسها (R 155; 301). ومن جهةٍ أخرى، إذا كان المعنى الدِّيني والمعنى التاريخي يسيران متوازيينِ فلا شيء

يُسَوِّغُ قداسة العوارض التاريخية. فعلى مُفسّر الأديان التاريخية أن يمشي فوق شعرة رقيقة بين صلابة الأنظمة المذهبية المُغلقة وحرارة اللّامُبالاة (R 158; 305-306).

وما يسمح بتجاوز هذا الخيار، هو الأُطروحة التي مفادُها أنّه لا توجد ديانة نجحت بعد في مطابقةِ حَدْسها التوجيهي كلّيًا. ويُفضي ذلك إلى استنتاج تأويلي مُهمّ. فالحكمة التأويلية: «فهم الكاتب أفضل مما فهم الكاتب نفسه» تَصْدُقُ أيضًا على التفسير الفلسفي للأديان المُلهمة. عند هذه النقطة بدا شلايرماخر قريبًا جدًّا من الأُطروحات التأويلية لصديقه فردريك شليغل (Frédéric Schlegel): الفهم يعني في الحقيقة إكمال ما يحتاج إليه أيضًا تجلّي الحقيقة، والسعي إلى استكمال الدِّين بفهمه على نحوٍ أفضل مما فُهم حتى الآن (R 156; 303). وأن نفهم دينًا مُلهمًا يعني أن نساعده على أن يفهم نفسه بأفضل مما فُهم حتى الآن. وخلافًا لما يُمكن أن نخشاه، لا تنطوي هذه الحكمة على ادّعاء للتفوُّق، لأنّها تُشبه فرضيّة أنّ الدِّين لا يُمكن أن يُفهم إلّا من خلال مرجعيته هو نفسه، وهو ما يعني أنَّ الانتماء إلى الدِّين شرط لا غنى عنه *conditio sinc qua non* في الفهم (R 159; 306).

«دين الدِّين»: خُصوصية المسيحية.

إنّ العملية التي تُتيح لحَدْس أساسي أن يتجسّد في دين محدّد غير قابلة في ذاتها للاكتمال. وهكذا يطرح سؤال شروط إمكان تفسير الصيرورة الدِّينيَّة التي عرفتها الإنسانية إجمالًا. وإذا كان الشرط لفهم حقيقي وداخلي لموقف ديني هو الانتماء إلى دين محدّد، أفلا يكون تفسير التطوّر الدِّيني على صعيد التاريخ الشامل مُطابِقًا لزير النساء في حقل التأويل حين يُغازل كلّ الديانات دون أن ينتسب فعليًا إلى أيٍّ منها؟ بإمكاننا أن نصوغ السؤال نفسه بطريقة أُخرى: أيُعَدُّ التطوّر الدِّيني للبشريَّة صيرورة مفتوحة أم يُمكن، خلال «تتابع الأشكال اللّامُتناهية التي تظهر ثم تختفي مجدّدًا» (R 145; 289)، تحديد دين قادر على تقديم فُرصة لفهم هذه الديانات على نحوٍ أفضل مما فهمت نفسها؟ فهذا السؤال، من غير أن يزعم اشتمال كلّ الديانات الأُخرى عليه، بعد صياغته بهذه العبارات، هو سؤال شلايرماخر المتعلّق بفرادة الديانة المسيحية.

وفي المقالة الخامسة، أبدى اهتمامه الدقيق بديانتين مُلهمتين فحَسْب:

اليهودية والمسيحية. ففي مُواجهة اليهودية، تجعل آلةُ العازف الماهر الصوتَ كثير النشاز. إذ لا يُمكن الحديث عن الديانة اليهودية، على ما يؤكّد شلايرماخر، إلّا بصيغة الماضي، لأنَّ المسألة، منذ زمن بعيد، تتعلّق بديانة ميتة. ولا يغيّر في الأمر شيئًا ألّا يكون بعضهم قد تعزّى بهذا الموت. فهل سؤالنا عن مدى كون اليهودية قد مهّدت لمجيء المسيحية، هو ما يُسَوّغ اهتمامنا بها؟ لا، ليس كثيرًا! عند قراءة الصفحات القليلة التي خصَّصها شلايرماخر لليهوديَّة يُصبح في إمكاننا أن نتساءل عن مدى إخفاء استنتاج وفاتها رغبة في موتها. الحقيقة أنّه لا يكتفي بالتنديد بالانحرافات التي عرفتها الطقوس الجامدة أو بالسخط على بعض التقاليد اليهودية البالية. إنَّ نقده يُصيب القلب: فهو يُشير إلى أنَّ جذر اليهودية يعرف حَدْسًا بالكون تُسيطر عليه فكرة الثواب الشامل والمُباشر (R 160; 307). وكلّ الخُصوصيات الأُخرى في اليهودية ـ مثل أهمية الحوار بين الله وشعبه، وموجبات شريعة القداسة، والنبوة والإيمان بمجيء المسيح ـ تقع على خلفية هذه الفكرة الطفولية التي لا تُعَدُّ إجرائية إلا في إطار ضيّق.

إنَّ المقارنة بين اليهودية والمسيحية تنقلب كليًّا لغير مصلحة الأولى. ثُمَّ إنَّ ثَمَّةَ فرقًا بسيطًا بالدرجة يبدو أنَّه يفصل بين الديانتين، فإنَّ الثانية مُنحدرة تاريخيًّا من الأولى. وقد استخدم شلايرماخر أحد أكثر الكليشيهات غُموضًا في فلسفة التاريخ، الموروثة مباشرة من كتاب ليسينغ، **تربية الجنس البشري** *L'Éducation du genre humain*، ووصف اليهودية بأنّها تعبيرٌ ديني عن عقلية طفولية، وفي مقابلتها تمثّل المسيحية مرحلة من عُمر البشرية أكثر نُضجًا (R 160-161; 309). إنَّ العجز عن التوصّل إلى فهم اليهودية فهمًا «غير مجازي» «tautégorique»، وهو الذي كان سيُنصِفُها، يمثّل ضعفًا أساسيًا في تحليل شلايرماخر.

إنَّ المكانة الاستثنائية التي يَهَبُها للمسيحية تتعلّق بالتاريخ الدّيني بذاته، لا بالتصوّر المسيحي للعلاقة بين العهدين القديم والجديد فحسبُ. إنَّ فرادة المسيحية تعود إلى كونها تُقيم، أكثر من كلّ الديانات، رباطًا حميميًا بين الدِّين والتاريخ، وهو ما يعني أنَّ عليها، لكي تفهم نفسها، أن تُسَوِّغَ نفسها أمام كل الديانات (R 163; 311)، وهذا التسويغ هو بالضرورة جِدالي، فالمسيحية كما يتبيّن من سلوك مؤسّسها ديانة متمرّدة لا تجلب السلام بل تجلب النار، في

الخارج كما في الداخل. وإذا كان المسيح قد طرد التجار من الهيكل، فقد فرض، للسبب نفسه، على تلامذته واجبًا غير محدود من القداسة التي وضعت حدًّا للتمييز بين المقدّس والمدنّس، كما كانت تُمارسه الديانات الأُخرى: هذا الحَذْس وجد تعبيره في شعور «الحنين من غير تحقّق» أو شعور «الحزن المقدّس» الذي يصحب كلّ لحظات الحياة المسيحية (R 168; 315).

وثَمَّةَ علامة أُخرى مميّزة في الديانة المسيحية هي التبشير، أي ميلها إلى التوسّع. وليس هذا مظهرًا طارئًا بل هو الفكرة بالذات للمسيحية التي تعبّر عن نفسها في الحاجة والضرورة الحيوية الرامية إلى نشر تعاليم الإنجيل. فهل يعني ذلك أنَّ الديانة المسيحية مَدْعوة إلى الحلول محلّ كلّ الديانات الأُخرى؟ يرفض شلايرماخر بكلّ قوة هذا التفسير الذي ينعته بـ «الاستبدادي» (R 172; 322). فإذا كان جوهر الدِّين بالذات يحظر كلّ أنواع التماثل الرتيب، فإنَّ مجيء المسيحية لا يُمكن أن يعني أنَّ الإنسانية كلّها ستحمل في نهاية الأمر الزِّي الدِّيني نفسه. لذلك ليس ظهور الديانة المسيحية مرادفًا لنهاية التاريخ الدِّيني للبشرية. إنَّ الطبيعة الروحية، تمامًا كالطبيعة الفيزيائية، تخشى الفراغ. ويخلص شلايرماخر في مقالته الخامسة إلى التنبّؤ بولادة قريبة لتشكيلات دينية جديدة.

لكن ماذا يعني نعت الديانة المسيحية بـ «دين الأديان» (R 172; 322) أو بـ «دين من الدرجة الثانية» (R 163; 311)؟ بتعبير آخر؛ أفلا يعني ذلك جعل المسيحية «الديانة المُطلقة»؟ واستمرار هذا السؤال في تقسيم المفسّرين يعكس الغموض في فكرة شلايرماخر نفسها[38]. ويظلّ التوتر قائمًا بين منظور دفاعي تسويغيّ له مكانة مميّزة في كتاب المقالات، حيث يشير شلايرماخر إلى أنَّ المسيحية لا تظهر، حتى في عين مؤسّسها، ديانةً وحيدة مُمكنة، كما أنَّ المسيح لا يقدّم نفسه وسيطًا وحيدًا، كما في كتاب عقيدة الإيمان *Glaubenslehre*، الذي يؤكّد بحزم تفوّق الدِّين المسيحي بصفته دينًا لا يقبل التجاوز.

(38) من أجل موقف أكثر دقة، انظر: Marianna SIMON, *La Philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, p.286-311.

إنَّه السؤال الذي يتعلّق، في العُمق، بمعرفة ما يتميّز به حَدْس المسيح من الحُدوس الدِّينيَّة الأُخرى. فما المعايير الفلسفية التي تُتيح التعرّف في صورة المسيح لحَدْسٍ مركزي ومُمَهِّد لولادة الدِّين النهائي؟ إنَّ «فينومينولوجيا المسيح»، بحَسَب ما يُشير إليه كسافييه تيلييت (X. Tilliette)[39]، التي يختتم بها المقالة الخامسة لا تقتصر على إظهار الهاجس «التسويغيّ» المتمثّل في اعتياد رؤية المسيح ثانية في ثقافة العصر، بل تندرج في المنظور المسكوني الجذري، منظور «التلاحم بين القدّيسين غير القابل للانقسام الذي يعترف بكلّ الأديان، وهو المنظور الذي يُمكن أن يزدهر فيه كلُّ دينٍ وينمو» (R 173; 323). وإذا كان شلايرماخر يدعو قرّاءه للنظر بحزم وجدّية إلى الوضوح والتنوّع والغنى في الفكرة الأساسية داخل المسيحية التي وجدت تعبيرها الأكمل في صورة المسيح، فليس ذلك لأنَّه رأى فيه نموذجًا للقداسة الكاملة أو عظمة نفس لا مثيل لها. إنَّ ما جعل منه صورة فريدة وإلهية هو «الوضوح الرائع الذي اكتسبته في جوهر تلك الفكرة العظيمة التي جاء يمثّلها، وهي فكرة أنّ كلّ شيء مُتناهٍ ويحتاج، لتواصله مع الأُلوهية، إلى وسائطَ علويَّةٍ» (R 167; 316). ولذلك فهو الوسيط بامتياز، حتى لو لم يكن الوسيط الوحيد. وعندما أشار شلايرماخر إلى أنَّ المسيح بلا شكٍّ مؤسّس ديانة لا مثيل لها، لا مؤسّس «مدرسة»، فإنه جعل نفسه الناطق باسم الفكرة القائلة بإمكان أن يكون المرء «مسيحيًّا» من غير أن يعرف المسيح. بهذه الطريقة، استبق أُطروحة «مسيحية مجهولة الهوية» تتعالى على الحدود الطائفية: «من يطرح الحَدْس نفسه أساسًا لدينه فهو مسيحي، بصرف النظر عن مدرسته، وعن مدى كونه قد استنبط دينه تاريخيًّا من نفسه أو من أيِّ شخص آخر سواه» (R 169; 318).

أسئلة

ثَمَّةَ قرنان يفصلاننا عن الطبعة الأُولى من «الكتاب النَّمُوذَجي للدين الرومانسي»[40] هذا، أي كتاب المقالات *Discours*. فهل يُمكن الفيلسوفَ الذي

(39) Xavier TILLIETTE, *L'Intuition intellectuelle*, p.170.

(40) *Ibid.*, p.156.

يريد أن يتفكّر في الدِّين أن يعود إلى هذا الكتاب أيضًا؟ ما هو مؤكّد، على كل حال، هو أنّ عددًا كبيرًا من الفلاسفة واللاهوتيين نهلوا منه. يكفي أن نفتح كتابَيْ أوغوست ساباتييه (Auguste Sabatier) مدخل إلى فلسفة الدِّين من زاوية علم النفس والتاريخ، أو الأديان المعتمدة وديانة الروح *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* ou *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit* لنَرى فيهما صدى مُباشرًا لبعض أطروحات كتاب المقالات. فعندما يحدِّد ساباتييه الدِّين «بصفته رباطًا، علاقة واعية ومقصودة تُقيمها النفس المتألّمة مع القوة الخفيَّة التي تشعر أنَّها متعلّقة بها ومتعلّق بها مصيرها»[41]، علاقة تتحقّق أساسًا في الصلاة، فهو يحذو حَذْو شلايرماخر في حديثه عن «شعور التَّبعية المُطلقة». كذلك، في ظلّ هذا الفهم للدِّين الذي يرى في جوهره «الفعل الحيوي الذي تسعى الروح من خلاله إلى أن تَلوذَ بنفسها بفضل التعلّق بمبدئها» (م.ن. ، ص24)، ليس للصِّيغ المذهبية مُسَوِّغ وجود غير ترجمة التجربة الدِّينيَّة نفسها: «عندما يدخل الله في رباط، وفي علاقة مع نفس بشرية، يجعلها تخضع لتجربة دينية، من حيث ينبثق المُعتقد بوساطة التفكير. ما يُشكّل الإلهام إذن، ما ينبغي أن يكون عليه معيار حياتنا، هو التجربة الدِّينيَّة الخلّاقة والمُثمرة، التي تحدث أولًا في نفوس الأنبياء، والمسيح والرسل» (م.ن. ، ص308). وسنرى في وقت لاحق أنّ هذه الصِّيغ والعبارات تعودُ، مُباشرة، إلى شلايرماخر، وأنّها أثارت شكّ «الرمزية الإيمانية» التي بات لها دور مركزي في أزمة الحداثة.

وبعد قرنين من الزمن، طُرح السؤال عن قدرتنا على السماح لأنفسنا بأنّ نكون أكثر رومانسية من الرومانسيين، بحَسَب ما أعلن كارل بارت (Karl Barth). وفي نهاية القرن الذي نحن فيه (العشرين) قد يبدو مُغريًا أن نُعيد قراءة كتاب **المقالات** بمنظور «ما بعد حَداثيّ»، منظور قد ينتمي إلى الرومانسية الجديدة. وفي جميع الأحوال، لن يكون في مقدورنا التقليل من شأن الاعتراضات النقدية على تصوّر شلايرماخر للدِّين خلال مرحلة انتشار الكتابين: **المقالات وعقيدة الإيمان**.

(41) Auguste SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, Fischbacher, 1897, p.26.

أشكال سوء التفاهم المُرتبطة بالمُطالبة باستقلالية الدّين في مُواجهة الأخلاق والميتافيزيقا.

ثَمَّةَ صعوبة أُولى تتعلّق بالطريقة التي يؤكّد بها شلايرماخر استقلالية الدّين عن الميتافيزيقا والأخلاق. فهل يعني ذلك، بحَسَب ما توصي به بعض التعبيرات في كتاب المقالات، أنَّ الدّين كلما ابتعد عن الفكر وكلما تجنّب الانخراط في العمل، ظلَّ أكثر أمانة لجوهره؟ الطبعة الثانية من كتاب المقالات بينت الهاجس الذي أبداه شلايرماخر في تجنّب الاستنتاج الخادع الذي مفادُهُ أنّ اللاأخلاقية أفضل حليف للدّين! أمّا كتاب عقيدة الإيمان، فبدا أكثر وضوحًا على هذا الصعيد.

كذلك، ينبغي أن نبيّن إيجابيًّا أنّ التمييز الفينومينولوجي بين جوهر كلٍّ من الدّين والأخلاق والميتافيزيقا، وهو تمييز يمنع الخلط بينها، لا يعني بأيّ حال من الأحوال غياب العلاقة على صعيد التجربة الدّينيّة الملموسة[42]. إنَّ الإيمان الأصيل لا يُمكن أن يُعارِضُ المعرفة، ثُمَّ إنّ مصلحته تقتضي، فوق ذلك، أن ينتشر من خلال تمثّلات ذهنية ومفاهيم. وبشأن هذه النقطة أيضًا يقدّم كتاب عقيدة الإيمان تلطيفًا قويًا لما ورد في كتاب المقالات. في حين يمكن أن يتكوّن لدينا انطباعٌ، من خلال كتاب المقالات، مفادُهُ أنّ الدّين يُفهم، فهمًا أفضل، عندما يتحرَّر من أيّ تمثّل ذهني محدّد لِلّهِ. ثم جاء كتاب عقيدة الإيمان *Glaubenslehere* ليقلب المنظور: عندما يكتشف المؤمن الصّلة بتمثّل الله، عندها فحَسْب يصل الشعور بالتّبعية المُطلقة إلى ذُروة وضوحه[43].

تعريف الدّين.

إنَّ جُزءًا كبيرًا من تاريخ تلقّي كتاب المقالات كان ينصبّ على المُساجلات بشأن تعريف الدّين وأشكال سوء التفاهم التي حرّكت الوعي الذاتي

(42) للوقوف على مفصّل لهذه العلاقات الإيجابية، انظر: الفصلين الثاني والثالث من كتاب بيار دومانج، ص77-174.

(43) *Glaubenslehre*, § 4, 4.

المُباشر المُطابق لـ «الشعور المُطلق بالتَّبعية»[44]. ونجد الأصداء الأولى لهذه المُجادلات في أول «رسالة إلى لوقا»، وفيها يُواجه شلايرماخر الاتهام بالعودة إلى تصوّر طفولي للدِّين[45]، وهو تصوّر مفاده أنَّ الشعور ليس سوى الانعكاس الذاتي لصورة موضوعية (م.ن.، ص126)، أو أنَّ الشعور بالتَّبعية المُطلقة يعطّل الحرية الإنسانية (م.ن.، ص130). إنّ نقد برتشنايدر (Bretschneider) في الغالب هو أنَّ الشعور بالتَّبعية المُطلقة حينَ لا يكون له رسوخ موضوعي في فكرة الخير، يختلط بالشعور الصافي بالخوف والرعب اللذين يبدو أنَّهما يُثيرانه بقوة. ويتلَخَّص جوابه في القول إنَّ الأشكال التي هي أكثر فظاظة من الشعور الدِّيني، التي يبدو أنَّ الشعور الغالب فيها هو الرعب أمام الآخر، الذي هو الله، جديرة بالاحترام مثل تعبيراته التي هي أكثر سُموًّا. ويُضيف إلى ذلك الحُجّة القائلة إنَّه لا يكفي أن يكون الشعور غامضًا ليكون تقيًّا، أي يعبّر عن تَبعية مُطلقة (م.ن.، ص131).

إنَّ شلايرماخر قد قبل اعتراضات المُعترضين عليه على مَضَض، مُقتنعًا بأنَّ عدم القدرة على فهم أُطروحاته الحقيقية، بمعزل عن أيّ شقشقة لغوية، إنَّما تعود جذوره إلى سوء فهم عميق لا يصل معه النقاش الهادئ إلى نتيجة إيجابية. إنَّ الخيار الأساسي يكمن، عنده، في معرفة مدى كون الدِّين هو ابن اللاهوت أو العكس (م.ن.، ص127)، وهو ما يعني أيضًا أنَّ ما يقصد الحديث عنه هو وجود «وقائع تجريبية موجودة فعلًا» (م.ن.، ص132).

إنَّ الاعتراضات التي ستُصاغ في السِّجال اللاحق يُمكن تصنيفها في ثلاث خانات: عاطفيَّة، وصوفية، وذاتية.

وسوء التفاهم الأكبر ـ الذي يفسّر على نحو خاص التحفّظ الكاثوليكي على هذا المشروع ـ يتمثّل في الارتياب في أنّ شلايرماخر قد ذوَّب التحديدات الموضوعية للإيمان في الذاتية العاطفية للأحوال النفسية. ومن المُفيد أن نتذكّر أنَّ الكلمتين اللتين يتألّف منهما تحديد الدِّين ليستا من ابتكار شلايرماخر، وأنّ

---

(44) بشأن تاريخ تلقي هذا التعريف، انظر:
Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, p.127-140.

(45) *Erstes Sendschreiben an Herrn Dr. Lücke*, p.123.

لهما معنى محدَّدًا. إنَّ صورة «تبعية» الوجود الفاني بإزاء الله موجودة لدى ديكارت وكذلك لدى ليبنتز. وكان ثيودور غوتليب فون هيبل(Theodor Gottlieb von Hippel)، صديق كانط، قد عرّف التقوى بأنّها «شعور بالتّبعية»، مُبيّنًا أنَّ الأمر يعني شعورًا بالحرية والأمن في آن معًا. ليس أكيدًا إذن أنَّ الأمر يعني اختزالًا سيكولوجيًا للدِّين لا يحتفظ بغير قيمة عاطفية للمشاعر الدِّينيَّة، مُهملًا وجوهها المعرفية. إنَّ الشعور، كما فهمه شلايرماخر، يشمل المعرفة والسلوك. وهو بهذا المعنى يُشبه كثيرًا ما أسماه هايدغر وجدانًا أوّليًا *Grundbefinlichkeit* أكثر مما يشبه حالة نفسية أو انفعالية. وبهذا المعنى، في الأقل، يمكن أن تُفهم أُطروحته القائلة إنَّ الشعور الدِّيني، بعيدًا عن كونه ثابتًا في فكرة ذهنية أو صورة، يعبّر عن «علاقة وجودية مباشرة» (*ein unmittelbares Exis*tential*verhältnis*) (م.ن.، ص126).

إنَّ شلايرماخر، بعيدًا عن كونه «ذاتيًا» بالمعنى الفرديّ للكلمة، يفهم الشعور بأنّه شكلٌ أصلي من التملّك الذاتي الذي يَصْدُقُ بالطريقة نفسها على كلّ وعي بشري. بهذا المعنى يُمكن تقريبه، كما يفعل كريستيان برنر[46]، من الإدراك الذاتي المُتعالي الكانطي.

ومن بين أكثر الانتقادات حدّة التي وُجّهت إلى شلايرماخر، نجد النقد الذي صدر عن إميل برونر باسم اللاهوت الدياليكتيكي[47]. إذ استند برونر إلى التعارض القوي بين التصوّف والكلام، ورأى أنّ شلايرماخر هو عالم اللاهوت الذي نبش وكر التصوّف السيكولوجي. فما دامَ التصوّف يشدّد على نحوٍ رئيسي على «المُتعة المُطمئنة» بالإلهي، بصرف النظر عن موقف شلايرماخر منها، فقد استند برونر إلى التعارض القوي بين التصوّف والكلام، ولم يكن أمامه سوى كبح الفعل الأخلاقي والالتزام، بدلًا من أن يُطلق له العِنان. وبالرجوع إلى التأويل الذاتي لفيورباخ، قدَّم برونر شلايرماخر في صورة

(46) Christian BERNER, «Dieu et l'aperception transcendantale», p.73-78.

(47) Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen, 1924.

كتاب بيار دومانج يبدأ بنقاش نقدي لكتاب برونر الذي «يشتمل على كلّ الانتقادات المُوجّهة إلى شلايرماخر تقريبًا» (ص7).

نسخة من فيورباخ مُتناقض مع نفسه[48]. والأمر واضح في نظر برونر: إنَّ شلايرماخر ناطق باسم إحدى فلسفات المُحايثة التي تظهر عاجزة عن تفهّم فرادة صورة المسيح، ومن ثَمَّ هي عاجزة عن فهم تقدّم المسيحية على سواها من الأديان. لا شيء في الحقيقة يَحول دون أن نعتقد، بحَسَب ما يشير إليه جرهارد إبلينغ (G. Ebeling)، أنَّ هذا الشعور بالتَّبعية الجذرية يُمكن أن يتمفصل بطرائقَ شتى، بحَسَب الطبيعة الخاصة بكلّ دين.

التنكّر لليهودية.

حتى إذا كانت الانتقادات الفظّة للديانة اليهودية تندرج ضمن عقلية تلك المرحلة، وحتى إذا كان شلايرماخر قد أثَّرَ فيه ليسينغ في كتابه تربية الجنس البشري، فلا يُمكن تجنّب سؤال: هل كان العجز عن إعطاء اليهودية حقها ذا دلالة لاهوتية محضة، ومُرتبطًا بالعجز عن تفسير الصِّلة بين العهدين القديم والجديد تفسيرًا صحيحًا؟ الحقيقة أنَّ القُصور اللاهوتي يُخفي عجزًا فلسفيًا نجده كذلك لدى مُفكِّرين آخرين، ويُساعدنا نموذج روزنتسفايغ (Rosenzweig) على فهم طبيعة هذا العجز على نحوٍ أفضل.

فرادة المسيحية وتاريخ الأديان.

إذا أمكن عَدُّ كلّ دين من الأديان ذا شخصية فردية، فلا يمكن وجود تعبير يُجسّد جوهر الدِّين تجسيدًا حاسمًا. إنَّ شلايرماخر هيّأ الأرضية حين أعلن نصّ هذا المبدإ. إنَّ تأويلًا أكثر عُمقًا للحَدْس الذي شكّل قوام الدِّين المسيحي نفسه، بإمكانه أن يضع حدًّا لصراع التأويلات. السؤال، في النهاية، هو: بأيّ معنى يُمكن القول إنَّ الديانة المسيحية تجسّد على أكمل وجه مُمكن جوهر الدِّيني بالذات؟ ويقودنا هذا السؤال إلى التساؤل عن فرادة مؤسّس الدِّين المسيحي، مُقارنة بمؤسّسين دينيين آخرين. أهو، ببساطة، المُمثّل الأكملُ لفكرة التوسّط الذي يميّز الأديان أم هو الوسيط بامتياز؟ *katexochen* فالذي يراهُ كارل بارت أنَّ هذا هو السؤال الذي يحسم، في نهاية الأمر، مسألة قبول لاهوت فلسفة الدِّين عند شلايرماخر.

---

(48) Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, p.175.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, édité par G. Meckenstock, *Kritische Gesamtausgabe* I, 2, Berlin-New York, de Gruyter, 1984, p. 185-326; édition de travail par H. Rothert, sur la base de la première édition de 1799, Hambourg, Felix Meiner, 1961; trad. I. J. Rouge: *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*,. Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

Dialectique (1814-1815), trad. Christian Berner et Denis Thouard, Paris, Éd. du Cerf, 1997.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821-1822). *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 7/1, éd. H. Peiter, Berlin-New York, de Gruyter, 1980.

Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft; trad. B. Kaempf et P. Bühler: *Le Statut de la théologie. Bref exposé*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

لائحة المراجع.

BARTH, Karl, *Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert*, t.II, Munich, Siebenstern, n°178, 1975, p.363-402; trad. Lore Jeanneret: *Théologie protestante au XIXe siècle. Préhistoire et histoire*, Genève, Labor et Fides, 1969, p.233-273.

——. «Nachwort», dans Heinz BOLLI (éd.), *Schleiermacher-Auswahl*, Munich, Siebenstern, n°113/114. 1968, p.290-312; trad. dans: *Théologie protestante au XIXe siècle*, p.445-465.

BARTH, U., OSTHÖVENER, C.D. (éd.), *200 Jahre «Reden über die Religion». Akten des I. Internationalen Kongresses der Schleiermacher - Gesellschaft*, Halle, 14-17 mars 1999, Berlin, 2000.

BAUR, F.C., *Die Christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie* (1835), Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 2e éd. 1967.

BERNER, Christian, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.

——. «Dieu et l'aperception transcendantale. Aspects du problème de "Dieu" dans la philosophie de Schleiermacher», *Archives de philosophie*, n° 63 (2000), p.63-78.

BRITO, Emolii, «Le rapport de la religion à la métaphysique et à la morale chez Schleiermacher», dans Marco OLIVETTI (éd.), *La Philosophie de la religion entre l'ontologie et l'éthique*, Padoue, CEDAM, 1996, p. 643-662.

BRUNNER, Emilli, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermacher*, Tübingen, 1924.

DEMANGE, Pierre, *L'Essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchêne, 1991.

DIEDERICH, Martin, *Schleiemachers Geistverständnis. Eine systematishc - theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

HERTEL, F., *Das theologische Denken Schleiermachers, untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion»*, Zurich, 1965.

HUBER, E., *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, Leipzig, 1901.

JEANROND, WERNER G., «Friedrich Schleiermacher», dans Frierdrich NIEWÖHNER et Yves LABBÉ, *Petit Dictionnaire des philosophies de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p. 625-653.

JORGENSEN, T. H., *Das religionsphilosophische Offenbarung - sverständnis des späteren Schleiermacher*, Tübingen, 1977.

RITSCHL, Albrecht, *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*, Bonn, 1874.

SCHOLTZ, Gunter, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

SCHRÖDER, M., *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*, Tübingen, 1996.

SIMON, Marianna, *La Philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974.

---, «Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie religieuse de Schleiermacher», *Archives de philosophie*, n°32 (1969), p.68-90.

STALDER, R., *Grundlinien der Theologie Schleiermachers I. Zur Fundamentaltheologie*, Wiesbaden, 1969.

TICE, T. N., *Schleiermacher Bibliography*, Princeton (New Jersey), 1996.

WELKER, K. E., *Die grundsätzliche Beurteilung der Religions-geschichte durch Schleiermacher*, Leyde-Cologne, 1965.

الفصل الثاني

الدِّين والمعرفة المُطلقة

- جورج فلهلم فريدريك هيغل -

إذا كانت سنة 1799 قد شهدت بمعنى ما ولادة النَّمُوذَج العقلاني - النظري في فلسفة الدِّين، فإنَّ سنة 1821 تمثّل مَعْلمًا لا يقلّ أهمية على طريق بناء فلسفة الدِّين بصفتها تخصُّصًا فلسفيًّا مستقلًّا. ففي فصل الصيف من تلك السنة، قدَّمَ جورج فلهلم فريدريك هيغل (Georg Wilhem Freidrich Hegel) (1770-1831) أوّلَ مرة في جامعة برلين دروسًا تحمل عنوان «فلسفة الدِّين»، وهي دروس أعادها معدّلةً عام 1824 وعام 1827، وكذلك في سنة وفاته عام 1831. وما قد يُثير الدهشة هو التاريخ المتأخّر نسبيًّا لتلك الدروس، إذا عُلِمَ أنَّ اهتمام هيغل بالدِّين يعود إلى دراسته في قسم اللاهوت في جامعة توبنغن، حيث كان زميلاه في الدراسة هولدرين وشيلّنغ. وتدل الكتابات اللاهوتية التي وضعها في شبابه على أنّه اقتنع باكرًا بأنَّ الدِّين من أهم شؤون حياتنا، غير أنَّ طريق هذا الاعتقاد المُوصل إلى بَلْورة تصوّر منهجي لِـ «فلسفة الدِّين»، وهو الذي يقبل أن يتحوّل إلى مادة للتعليم الجامعي، كان طويلًا ومزروعًا بالفِخاخِ. وأسباب هذا التكوّن المُضني متعدِّدة.

1. سببٌ خارجي متمثّل في أنَّ فلسفة الدِّين، بالرَّغْم من كثرة العنوانات المتعلّقة بالله والدِّين *De Deco et religione* على أغلفة المؤلّفات في بداية القرن التاسع عشر، ظلّت تخصُّصًا جامعيًّا لم ينشأ بعد.

2. سببٌ ثانٍ مُلازم لمؤلّفات هيغل، يعود إلى الفكرة التي كوّنها عن الفلسفة. إذ رأى أنَّ المرءَ لا يحقُّ لها أن يتحدَّث عن الفلسفة إلّا إذا كان متمكّنًا

بقوة من استخدام المفاهيم. فهناك فَرْق بين الكتابة عن الموضوعات الدِّينيَّة بلهجة الوعظ شيئًا ما، وأن تُعطى شكل معرفة منهجيَّة مُترابطة بوضوح مع سائر المنظومة الفلسفية التي تعبّر عن التماسك الأصلي للواقع الفعلي.

3. السبب الذي بدا أنَّه أدّى دورًا حاسمًا في قرار تدشين ورشة فلسفة الدِّين، وهو ظهور كتاب عقيدة الإيمان لشلايرماخر والطبعة الثالثة من كتابه مقالاتٌ في الدِّين سنة 1821. ولحظة كان هيغل يستعدّ لإعادة طباعة كتابه الإيمان والعلم نظر إلى زميله المشهور في كلية اللاهوت بصفته خصمًا خطيرًا. وتُظهِرُ مُراسلته إلى كارل دوب (Karl Daub) عمق ارتيابه، بما أنه يشكّ في أن شلايرماخر يلعب بأدوات مخادعة (*déspipés*) في عرضه للدوغمائية المسيحية. وإن مراسلته لتلميذِهِ هنريش (H.W.F.Hinrichs)، في هايدلبرغ، تعكس رغبته في إعلان الحرب على تصوّر للدِّين رآه اختزاليًا. والمقدّمة التي وضعها هيغل لكتاب هنريش الدِّين في صِلاته الباطنية بالعلم *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* الصادر سنة 1822 هي العَرْض الأول المُبرمج لتصوُّره لفلسفة الدِّين، وهي مطبوعة بمُجادلة حامية لتعريف شلايرماخر للدِّين بأنّه «شعور جذري بالتَّبعية». إذ يصحّ هذا التعريف، عند هيغل، على الكلب أكثر مما يصحّ على الكائن الروحي الذي هو الإنسان![1].

كتابات هيغل عن «فلسفة الدِّين»

فلسفة الدِّين الهيغلية تبدو ورشة شاسعة نُقِّحَتْ باستمرار. وليس لدينا مؤلّف مكتوب بيد هيغل بالذات يشتمل على فلسفته الدِّينيَّة. ولا شكَّ في أنّ مؤلّفاته المنشورة تشتمل على مسوّدات مُهمّة لتصوّره للدِّين. هكذا يُعاين في كتابه فينومينولوجيا الروح (1805-1806) صورًا متعدّدةً للوعي الدِّيني الذي يؤدّي دورًا مركزيًا على الطريق المُوصل إلى المعرفة المُطلقة: «الوعي الشقيّ»[2] الموزّع بين المُتناهي واللّامُتناهي؛ والعلاقات المعقّدة التي انعقدت في عصر الأنوار بين التديّن التّقوي والعقل النّقدي؛ وتصنيف الدِّين اليوناني على أنّه «دين الفنّ»؛ وتأويل موت

---

(1) «إذا لم يَقُم الدِّين في الإنسان إلّا على شعور، فليس له فعليًا غير الشعور بتبعيته، والكلب في هذه الحالة أفضل مسيحي لأنّه هو الذي يتحمّل هذا الشعور في أفضل صُوره، ويعيش عَبثًا رئيسًا بهذا الشعور» (مقدّمة لكتاب هنريش).

(2) *Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p.237-251.

المسيح على الصليب على أنّه «جمعة الآلام النظري»، إلخ. ويضاف إلى ذلك فرع «الروح المُطلق» في موسوعة العلوم الفلسفية (1817)، وكذلك بعض المقدّمات والمُراجعات الغنيَّة الطويلة.

غير أنَّ هيغل لم يبدأ إلّا في برلين بوضع الخُطوط الكُبرى لتأويل منهجي للدِّين. وفي تاريخ نشر هذه الكتابات، التي لم يكتمل نشرها بعد، تختلط قضايا النشر النقدية اختلاطًا كبيرًا بقضايا التفسير التأويلية.

ومنذ عام 1832، أي بعد مرور عام على وفاة هيغل، قدّم زميله وصديقه اللاهوتي كونراد فيليب مارهينكه (Konrad Philipp Marheineke) إلى الجمهور أول طبعة من دروس المعلّم، التي كانت مخطوطاتٌ منها قد ظهرت قبل ذلك. كانت هذه الطبعة محكومة بهمّ مُزدوج: تقديمها على شكل كتاب، وتنفيذ «وصية» الاهتمام بنصوص المُحاضرات الأخيرة. والطبعة الثانية الصادرة سنة 1840 يعود الفضل فيها إلى اللاهوتي برونو بوير (Bruno Bauer) الذي تحوّل لاحقًا إلى مُلحد. وقد ظهرت في مرحلةٍ توزّع فيها تلامذته بين معسكرين مُتواجهين: «اليمين» الهيغلي الذي مال إلى قراءة «لاهوتية» للنَّسق الهيغلي، ونجوم «اليسار» الهيغلي الذي أشار إلى ما في فكره من نزعة إلحادية ونزعة وحدة وجود مُقنّعة. وذلك يكشف عن السبب الذي دعا الناشرين لاحقًا، ومنهم لاسون (Lasson) مثلًا صاحب الطبعة الثالثة (1925-1929)، ربما بغير حقّ، إلى أنّ يُعربوا عن شكّهم في أن تكون طبعة بوير (B. Bauer) متأثرة بمواقف أيديولوجيّة. وكان ينبغي الانتظار إلى نهاية سبعينيّات القرن العشرين وبداية الثمانينيّات فيه لنشهد ظهور طبعة جديدة تُهَيِّئُ الأرضية للطبعة النقدية اللاحقة. المقصود بذلك نشر محاضرات سنة 1821 على يد إيلتينغ (K.H. Ilting)، ثم طبعة فالتر ييشكه (W. Jaeschke)[3] التي تتضمّن كلّ المخطوطات

(3) *Vorlersungen über die Philosophie der Religion*, 2 vol.; t.I: *Einleitung. Der Bergriff der Religion*, éd. W. Jaeschke, Hambourg, Felix Meiner, 1993; trad. Pierre Garniron: *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie. Introduction: Le concept de la religion*, Paris, PUF, 1996 (abrégé: Rel. phil.).
بالنسبة إلى الاستشهاد بالجزء الأول، سنُضيف بين مُزدوجين المراجع في صفحات الترجمة الفرنسية. وأفضل عرض إجمالي لفلسفة هيغل الدِّينية متاح حاليًا هو كتاب فالتر ييشكه:
Walter JAESCHKE, *Die Religions philosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

المكتوبة بخطّ هيغل بالذات والمنقولة عن مُحاضراته، والمقدّمة بترتيبها الزمني. هذه الطبعة هي التي مَكَّنَتْ أوّلَ مرة من قراءة فلسفة الدّين *Religionsphilosophie* الهيغلية قراءة جينالوجيّة، وهو النصّ الذي سننطلق منه في قراءتنا الخاصة للفكر الهيغلي.

التصوّر الهيغلي لفلسفة الدّين

مقدّمات المُحاضرات تُبيّن أنَّ المشروع الهيغلي محكوم بهمّ مُزدوج: الهمّ الإبستيمولوجي القاضي بتحديد كيان الحقل المعرفي، داخل نظام المعرفة الفلسفية، وذلك بتوضيح العلاقة بالحقول المُرتبطة به؛ والشعور القوي بالراهنية وبالحاجية المُحاولة الفلسفية لفهم الدّين ولتحديد الحقيقة التي ينطوي عليها.

فلسفة الدّين وحاجات العصر الثقافية.

ليس التفكير الفلسفي في شأن الدّين، في نظر هيغل، مطلبًا من داخل الفلسفة فحَسْب، بل هو استجابة أيضًا لحاجة عميقة في ثقافة عصره. وقد أشارت المقدّمات أكثر من مرة إلى حاجة العصر *Zeitbedürfnis* التي اتّخذت صورة «حاجة إلى المُصالحة». وفلسفة الدّين، كما تصوّرها هيغل، هي وَحْدَها قادرة على تلبيتها. ونجد هذه الأفكار على امتداد الفصل الطويل: «الإيمان والأنوار» في فينومينولوجيا الروح، حيث كان هيغل قد حاول أن يحلّل أزمة الوعي الدّيني الناجمة عن مُواجهة عقلانية الأنوار النقدية. وثَمَّةَ صيغة رمزية تلخّص حدّة هذه الأزمة: في نهاية عصر الأنوار صُوِّر الدّين بأنه «أنوار غير محقّقة»[(4)]، أي وَعيٌ مُحبط مسكون بظمإ للمُطلق لا يُمكن البتّة إرواؤهُ من طريق العقل. وكانت الرغبة قوية حينذاك في اللجوء إلى الغُلُوّ العاطفي التّقوي والوَرَع الدّيني، أي بتعبير آخر لافت في الفصل نفسه من كتاب فينومينولوجيا الروح،

---

(4) «ما دامَ [الإيمان] بلا مضمون ولا يُمكن أن يبقى في هذا الخَواء، أو ما دامَ قد تجاوز المُتناهي الذي هو المضمون الوحيد، فهو لا يجد غير الخَواء. إنّه تطلّع محض؛ حقيقته ما وراء الخواء لا يُمكن أن نجد له مضمونًا مناسبًا، فلا شيء يمتّ إليه بصِلة. فجأة صار الدّين هو الأنوار، أي وعي العلاقة بين المُتناهي بصفته كائنًا في ذاته والمُطلق المجرّد من أيّ محمول، غير المعروف وغير القابل للمعرفة؛ إلّا إذا كانت الأنوار محققة، في حين أنّ الدّين أنوار خائبة» (فينومينولوجيا الروح، ص507).

الرغبة في الانغلاق داخل الغموض الدافئ وطنين الوَرَع اللذين لا يُصغيان إلى موسيقى المفهوم[5]. إنَّ الوَرَع الدِّيني (*Andacht*)، الذي يظلّ عصيًّا على الفهم المفاهيمي بالمعنى الدقيق، هو فكرة تماسيَّة tangentielle تتجنّب الاحتكاك بالشيء نفسه؛ وهي لذلك لا تُفضي إلى أية معرفة جديرة بهذا الاسم.

وتُضيف مُقَدّمات محاضرات فلسفة الدِّين تفكيرًا في أزمة الأرثوذكسية اللاهوتية. وقد تعرّضت العقيدة المسيحية، في نظر هيغل، لحالة مُزرية من التهميش الثقافي والتأكُّلِ الفكري. لقد عمل اللاهوتيون على إخضاع مجالَي المعرفة الدِّينيَّة المُتعلّقَيْن بالمسيح وبفكرة المخلِّص لعملية أَنْسنة (إنسان) وتخليق (أخلاق) ونَفْسنة (علم نفس)، أي جرّدوهما من طابعهما العقدي لجعلهما مقبولين وجديرين بالتصديق. و«العذاب الأبدي» أو «النعيم الأبدي» عبارتان لم تظهرا بعد ذلك على لسان اللاهوتيين. إنَّ هيغل أطلق حُكمًا شديد القسوة على مُحاولات اللاهوتيين المخفقة في زمنه، الذين سعَوْا إلى التخلص من المأزق فعقدوا مواثيق مُبهمة مع العقلانية المُتديّنة ومع التفسير النقدي للكتاب المقدّس ومع التبحّر التاريخي.

1. إنَّ غموض العقلانية المتديّنة يعود إلى كون هذا «اللاهوت» يختزل الله الحيّ في الإيمان في الفكرة الخاوية، الفارغة والفقيرة، فكرة الكائن الأسمى، الذي لا يعدو أن يصبح عند مواجهته حاجات النفس الدِّينيَّة رأسًا ميتًا *caput mortuum*. إنّ اللّاأدريَّة التي تُنكر قيمة العقل هي الظلّ الوفي للألوهية. هذه اللّاأدرية تظهر بوجهين، بوجه لاهوتي أولًا، على شكل مقولة أنّ العقل البشري وحده عاجز عن معرفة الله المُوحى بالإيمان، وبوجه ميتافيزيقي ثانيًا، على شكل حُجّة أنّ لا وجود لمعرفة إلّا في ما يتعلّق بالمُتناهي (الإنسان) بحيث يفلت اللّامُتناهي أو المُطلق من قبضة المفاهيم البشرية.
2. ثُمّ إنّ الانكفاء على التبحّر العلمي التاريخي لا يقلّ غموضًا. وإنّ الرغبة

(5) «Son penser, comme ferveur, demeure le bourdonnement informe du bruit des cloches ou une chaude nébulosité, un penser musical qui ne parvient pas au concept, lequel serait l'unique mode immanent ob-jectif» (p.242).

في تحويل اللاهوت العَقَدي والعقلاني تحويلًا كليًا إلى دراسات تاريخية متخصّصة ـ أن يُعتَقَدَ مثلًا أنّ علم العقيدة ينبغي أن يُبدل بتاريخ العقائد ـ وهم خطير. لقد رفض هيغل ذلك عِدّةَ مرّاتٍ من خلال صورة خبير المحاسبة الذي يتخيل أنّه يكفي المرء أن يُمسك دفتر الحسابات ليُصبح هو مالك المشروع (Rel. phil. I, 44; 41). إنّ اللاهوت التاريخي الذي يكتفي بالانشغال بـ «التمثّلات والتصوّرات التي لدى آخرين»، والذي «يروي حكايات لا مكان لها في العقل الذي هو عقلنا، ولا تستوجب الحاجة إلى عقلنا» (م.ن.، I، 69؛ 64)، هو في أحسن الحالات لاهوت اختزالي يُخلي الساحة لنزعة التطرّف في الفلسفة العقلانية التي تَعُدُّ نفسها حارسة لحقائق الدِّين العليا.

3. وإنّ القراءة العقلانية للكتاب المقدّس تحوّله إلى مجرّد «أنف من شمع على افتراض أنه يعبّر عن كلام الله» (م.ن.، I، 40؛ 37)، ولاسيّما عندما يُصبح نقد النصّ، مقرونًا بإفاضة لا حدّ لها في جزئيات المصادر النصية، هو سيد الموقف.

والأثر الثقافي الإجمالي لهذه الانحرافات هو اللّامُبالاة الدِّينيَّة المُعمّمة (في هذا المجال في الأقل، يلتقي حُكمُ هيغل الحُكمَ الذي أطلقه شلايرماخر في كتاب المقالات) التي تسمح بأن تترك على هوامش المُجتمع المثقف ذا نزعة ذاتيّةٍ دينيةٍ فظّة على نحوٍ متفاوتٍ، وليس للدِّين عندَها أية حقيقة موضوعية، إذ لا تعدُّ كلّ الأمور إلّا مجرّد أحوال وجدانية متحمّسة. إنَّ ضعف هذا الموقف يكمن في كونه يُغفِلُ أنَّ الحقيقة، بعيدًا عن كونها تجريدًا، «شيء ملموس وكمال محتوى» (م.ن.، I، 44؛ 41). إنَّ تديّنًا في مثل هذا المستوى من الإبهام يُمكن أن يستقرّ على أيّ شيء تقريبًا، بحَسَب ما يُبيّن هيغل في مثل جورج ساند (George Sand) التي تحوّل حب الأقارب إلى دين، أو، كما يظهر في المثل المُعاصر، دين يذوب في «كآبة الروح» الارتجاجيَّة المحضة في تديّن العصر الجديد *new age*.

ويبيّن هيغل، من زاوية تاريخية، أنَّ الانفصال بين الوعي العادي الدنيوي (*Weltliches Bewußtsein*) والوعي الدِّيني الوَرِع، الذي بلغ ذُروته في عصر الأنوار، كان قد تحقّق عبر مرحلةٍ زمنيَّةٍ طويلة. فمنذ أن وُجد الإنسان أنشأ

اختلافًا بين المدنّس والمقدّس. وقد حوّلت الحداثة هذا التوتّر إلى صراع مفتوح، ولم يَعُد الإنسان المتديّن، الذي يميّز بين الدنيوي (المدنّس) والمقدّس، هو سيّد اللعبة، بل صار يُواجِهُ الإنسان الدنيوي الذي وضع رؤيته اللّادينية للعالم في مواجهة الفهم الدِّيني الذي يَجهَرُ به الإنسان الوَرِع. وفي إمكاننا القول، بلغة إريك فايل (Eric Weil)، إنَّ الأول يفهم العالم في ضوء مقولة «الظرف»[6]، في حين يفهم الثاني العالم في ضوء مقولة «الله» (م.ن.، ص175-203).

وعصر ما بعد كانط هو عصر «الموت النظري لله». إنَّ «الفلسفة العقلانية الذاتية» المتمثّلة على نحوٍ خاصّ بثلاثة مؤلّفين وجَّهَ هيغل إليهم سهام النّقد في كتابه الإيمان والمعرفة *Glauben und Wissen* (1802)، وهم كانط وجاكوبي وفيخته، أفضت إلى نوع من التوافق السلبي الواسع الانتشار: فليس من المُمكن أن نعرف شيئًا عن الله على أساس العقل النظري. وكان ذلك إيذانًا بنهاية اللاهوت العقلاني في الوقت الذي أخذت تظهر فيه مُحاولات لتأسيس فكرة الله على أساسٍ آخَرَ، باللُّجوء مثلًا إلى تأويل أخلاقي للدِّين. أمّا هيغل فكان يرى أنّ المخرج الحقيقي الوحيد لـ «جمعة الآلام المقدّس»، يكمن في تحديد أفضل لمفهوم الدِّين ولعلاقة الله بالإنسان، بما يقتضي إعادة النظر في القضيَّة العقلانية النظرية، قضية العلاقة بين المُتناهي واللّامُتناهي. فالعثور على إمكان التوصّل إلى معرفة أصيلة لِلَّهِ، وإعادة الاعتبار إلى الكرامة النظرية لفكرة الله، تلك هي المُهمة الأُولى.

إنَّ تعريف شلايرماخر للدِّين يمثّل تراضيًا خطأً يدور حول المشكلة بدلًا من أن يَحُلّها. ذلك أنَّ الوعي الدنيوي قد ربط به مصير التأويل العقلاني للحقيقة، بعد أن أخلى له الوعي الدِّيني هذه الساحة كليًا، لينكفئ نحو السَّريرة الصافية للشعور. لكنه لم يُراعِ أنَّه بفعله هذا أفرغ نفسه من كلّ مُحتوى. بتنا إذن من جِهة أمام عقلانية فَرَغَتْ لأهدافها الخاصة («*der Verstand treibt sein Wesen*»)، ومن جِهة أخرى أمام الشعور الدِّيني بالتَّبعية المُطلقة المنطوية على ذاتها. من هنا نشأت الحاجة إلى مُصالحة من طراز جديد بين الدِّين والعقل، وهي الحاجة التي وجد هيغل أعراضها في ثقافة عصره.

إنَّ السماح بتفشّي هذا الصراع سيُشكّل تحدّيًا مُميتًا للدِّين المسيحي،

(6) Éric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd. 1967, p.204-231.

وبالتحديد لأن عقيدة الخطيئة الأصلية قد أدّت إلى نُشوء وعي حاد بوجود انقسام أصلي مُطلق وإلى نشوء الحاجة إلى مُصالحة شديدة الإلحاح في الدِّين المسيحي وحده. ولم يكن بإمكان تلك العقيدة أن ترضى، مهما كلَّفَ الأمر، بالطلاق القائل بين «التفكير المثقّف» و«الشعور الدِّيني» اللذين ينفي أحدهما الآخر (م.ن.، I، 25؛ 23). والحال أنَّ من الضروري البحث من قُرب في المواقف الفكرية في تلك المرحلة وفي استراتيجيات تجنّب المشكلة وقد كانت كثيرة. فهناك أولًا استراتيجيَّة الانطواء الصِّرف على الشعور ثم التطلّع الحَنيني إلى ديانة بات معروفًا أنَّ مُمارستها لم تَعُدْ مُمكنة البتّة: «الدِّين، رغبة وعدم مقدرة» (م.ن. I، 26؛ 24)، اللّامُبالاة الدِّينيَّة المجرَّدة، والرغبة في الانزواء في السجن الذهبي للاهوت البحث والتنقيب، وتجنّب الاحتكاك بالأشياء أنفسها، إلخ. هذه هي التقابلات الحادّة التي تؤثّر في الوعي الدِّيني كما تؤثّر في الثقافة، والتي على فلسفة الدِّين أن تتخطّاها. إنَّها تُسَخِّرُ نفسها كليًّا لهذا «التساوي» الذي يتضمّن اللّامُتناهي داخل المُتناهي، والمُتناهي داخل اللّامُتناهي «والذي يسمح بالمصالحة بين النفس والمعرفة، والمصالحة بين الشعور الدِّيني، الشعور القويّ جدًا، والعقل» (م.ن.، I، 22؛ 20-21).

موقع فلسفة الدِّين في نظام المعرفة الهيغلي.

تُظهر فلسفة الدِّين لدى هيغل، مُقارنة بمثيلتها لدى شلايرماخر، منحىً مُختلفًا تمامًا لا يَؤول إلى رفض تعريف الدِّين بأنَّهُ «شعور بالتَّبعية الجذرية» رفضًا فظًّا. ويعود الاختلاف بينهما أولًا إلى أسباب ذات طبيعة منهجيَّة، أي، بعبارة أخرى إلى المكانة التي يعزوها هيغل إلى الدِّين في نظامه المعرفي. فبدلًا من أن يختزل فلسفة الدِّين في تخصّص نقدي فحَسْبُ، يجعله حجر الزاوية في النظام كلّه. ومثلما أنَّ الكلمة الأولى في الفلسفة الهيغلية هي المطلق، فإنَّ كلمته الأخيرة كذلك هي الدِّين: «إنَّ علم الدِّين هو أحد علوم الفلسفة وهو آخرها؛ فهو يتضمّن، بهذا المعنى، كلّ الأنظمة الفلسفية الأُخرى» (م.ن.، I، 265؛ 249).

وليست فلسفة الدِّين مجرّد شأن فلسفي تطبيقي. فبعدَ ما تذرّع هيغل بتحليل الوعي الدِّيني راح يستعيد، في الحقيقة، مشروع اللاهوت الفلسفي القديم، ويستعيد التفكير فيه. ومن بين الإشارات التي لا تُحصى إلى هذه الاستمرارية،

المصير الذي يخصّصه للأدلة المزعومة على وجود الله ما يرتكز عليه هذا «التجاوز» (*Aufhebung*) للاهوت الفلسفي داخل فلسفة الدِّين. إنَّ الأدلة ليست سوى التنفيذ الواعي والمتبصّر لما يشكّل جوهر السلوك الدِّيني: ارتقاء العقل المفكّر إلى عقل الفكر الأسمى، وهو الله.

وقد جعل هيغل ذلك هو المسلّمة الأساسية لكلّ قراءته الثانية العقلانية للأدلّة، في كتابه **دروس في الأدلة على وجود الله**، (1829): «الله عقل من أجل العقل فحَسْب، من أجل العقل المَحْض وحده، أي من أجل الفكر الذي هو جذر هذا المضمون نفسه إذا ما اجتمع فيه المخيّلة والحَدْس وإذا ما نَفَذَ هذا المضمون إلى داخل الشعور»[7] إنَّ المسار الفكري للأدلّة صار غير مُنفصل إذن عن هيرمينوطيقا مُختلف المواقف الدِّينيَّة.

ولا يجهل هيغل أنَّ هدمَ كانط **اللاهوت الطبيعي** *theologia naturalis* القديم هو، بمعنى ما، هدمٌ لا رجعة عنه ولا يقبل الدَّحض. من هنا ضرورة تحديد إطار مفهومي جديد من شأنه أن يسمح بتجنُّب إحراجات اللاهوت الطبيعي القديم التي انتقدها كانط، إذ رأى أنَّ الثغرة الأساسية في اللاهوت الطبيعي القديم، بصورته التي نجدها مثلًا لدى فولف (Wolf)، هي كونه مجرّد «ميتافيزيقا الفهم العقلي» الذي يكتفي بترتيب الصفات الإلهية. ولم يتجاوز اللاهوت الطبيعي عتبة الفهم (*Verstand*) إلى «العقل النظري» (*Vernunft*)، في عملية انتقال جعلتها النزعة النقدية الكانطية ضرورية. إنَّ هيغل أحدث قطيعة مُزدوجة مع اللاهوت الطبيعي القديم:

1. أحدث توسيعًا يقضي بتكليف فلسفة الدِّين أمرينِ: الله والدِّين. «موضوعنا ليس الله وحده بما هو الله، بل إنَّ مضمون علمنا هو الدِّين»، وهذا يعني أنَّ «الإيمانَ بالله ينبغي ألّا يُفهم ويُعرض إلّا بصفته عقيدةَ الدِّين» (م.ن.، I، 33، 31).

2. **إعادة تحديد فكرة الله نفسها**. إنَّ الله في منظور فلسفة الدِّين، كما يراه الوعي البشري، ليس هو الكائن الأسمى فحَسْب، *ensrealissimum* بل هو

(7) *Leçons sur la philosophie de la religion III. Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, p.14.

العقل المُطلق الذي يملك القدرة على أن يتجلّى للوعي الروحي للإنسان.
إنَّ هيغل، بتشديده على ضرورة بَلْورة جديدة لفكرة الله نفسها، نصد مُعارضة «الخطابات الخالية من المفهوم المُنبعثة من الثالوث»، أي التي هي تنبّؤات النفوس الرومانسية الطيّبة التي تظنّ أنّ كلّ موضوع ديني هو، في نهاية المطاف، أمر يتعلّق بأحوال نفس حالمة.

لكنه يُعارِضُ بالقوة نفسها شيلّنغ وشليغل اللذين يظنّان أنَّ على الفلسفة أن تستقبل الوحي بصفته نقطة انطلاق مُطلقة. وتمثَّلَ ردُّ فعله الخاص في تطوير نموذج خاص يجعل فلسفة الدِّين التفسير النظري (*Auslegung*) لفكرة المسيحية[8]. إنَّ رأي هيغل يُوافق اعتقاد فلاسفة الأنوار الذين رأوا أنَّ الأشكال التقليدية للدفاع عن اللاهوت ـ اللُّجوء إلى الوحي والكتاب المقدّس والتقليد ـ صارت عديمة الفعالية ومُتقادمة، في مُواجهة المتطلّبات الجديدة لعقل بلغ مرحلة النُّضج. تلك ستكون مُهمّة مفهوم جديد للعقل، مُهمّة جعل الدِّين أمرًا مقبولًا من الداخل، ثم للسبب نفسه، وهذا ما سنراه لاحقًا، إعادة الاعتبار إلى شكلٍ معيّن من اللاهوت الفلسفي.

الفرضيات المُضمرة في مقاربة الدِّين الهيغلية.

تبيّن الطبعة الأخيرة من كتاب دروس في فلسفة الدِّين أنَّ الأمر يتعلّق بورشة في غمرة تطوّرها الشكلي والمادي، لم يكفَّ هيغل عن تشغيلها حتى سنة وفاته. وقد وَجَدَ مفسّر الكتاب نفسه في مُواجهة صعوبة الفصل بين غنى المادة المعروضة وتنوّعها، وصعوبة تحديد النَّسق المفهومي الذي يضمّ كلّ المشروع.

وليس المُحاورون وحدهم ولا الخصوم هم من يتغيّرون خلال المسيرة. وتختفي مواجهةُ شلايرماخر تدريجيًّا أمام ضرورة الدفاع عن النفس ضدّ الشكّ الإلحادي والاسبينوزي؛ وتغتني المادة المدروسة باستمرارٍ؛ وأخيرًا خضع العرض الشكلي هو أيضًا لتعديلات عميقة شيئًا ما. وإذا لم يكن الدرس الأول

(8) Walter JAESCHKE, «Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums», *Phil. Jahrbuch*, n° 95 (1988), p.278-293.

سوى عرض مُوجز لبرنامج تخصُّص لا يزال قيد التشكّل، فإنّ الأبحاث الثلاثة الأخرى تكشف عن رغبة أقوى في التنظيم النَّسقي[9]

ويُوافقُ المنحى الإجمالي للتحليل خُطاطة المفهوم (*Begriff*)، أي رحم المعقولية المُفترضة في كلّ أعمال هيغل. هذه الخُطاطة المفهومية التي تتضمّن اللحظات الثلاث الجوهرية من المفهوم العام للدِّين (I)، ولـ الدِّين المُحدّد (II) وللدِّين المُكتمل أو المُطلق (III)، تُوَفِّرُ لنا مفتاحًا تفسيريًّا منهجيًّا للدِّين. وبمُقتضى هذا التصوّر يستخدم الفهم الفلسفي للدِّين ثلاث لحظات مفهومية أساسية.

1. لحظة البداية الكونية. يُقابلها في الحقل الدِّيني مقاربة الظاهرة الدِّينيَّة في كلّيتها، وهي تقضي باستخراج المكوّنات البِنيوية لمفهوم الدِّين، لكن من غير الدخول أيضًا في تحليل الأديان التاريخية.

2. يُقابل تحليل الأديان التاريخية لحظة الخُصوصية المفهومية، التي ترى الأديان التاريخية فيها من موقع تمايزها وتباينها وتعارضها. هذه المقاربة التاريخية والتفاضلية تحدث هي أيضًا من وِجهة نظر فلسفية محضةٍ، أي في ضوء المفهوم. إنَّ معيار المُفاضلة الحاسم الذي يوجّه تحليل هيغل هو التعارض بين الطبيعة والحرية.

بَيْد أنَّه، بدلًا من الاكتفاء بتعارض ثُنائي كلاسيكي يضع، من جِهة، ديانات الطبيعة (الموَزَّعة بين «دين مباشر»، وديانات تفترض سَلَفًا انشقاقًا أول في الوعي: الصين، والهند والبوذية، والديانات التي تؤمّن الانتقال نحو دين الحرية) ومن جِهة أُخرى، أديان الفرديَّة الروحية (الدِّين اليهودي، والإغريقي، والروماني). راح هيغل يعمل تبعًا لتصوّر ثلاثي يبيّن مدى إمكان تحديد المطلب المفهومي للتحليلِ التجريبي: دين الطبيعة ـ وديانات الفرديَّة الروحية (اليهودية والإغريقية) ـ والديانة الرومانية.

---

(9) لتوجيه أول بشأن بِنية الجزء الأول من الأبحاث وتطوّره، يشكّل تحليل النصّ، الذي عرضه بيار غارنيرون (Pierre Garniron) في بداية ترجمته، أداة عمل مُفيدة جدًّا، ولاسيّما اللوحتان الشاملتان المتعلّقتان بالتحليل المُقارن للمقدّمات وبعرض مفهوم الدِّين (Rel. phil. I, CXVI-CXIX).

3. في مرحلة ثالثة، وهي أكثر المراحل حسمًا من وجهة نظر هيغلية، ينبغي أن تُدرَكَ ثانيةً هذه التعبيرات الخاصة بمفهوم الدّين في جهد جديد للفهم يتعالى على الفوارق من غير أن يُنكرها. إنّها اللحظة المنطقية لـ الفرادة التي تُكمل حركة المفهوم. وما يقابل ذلك، من المنظور الهيغلي، هو المسيحية بما هي «دين مُطلق»، وهذه أطروحة أخذت تتشكّل في نهاية مرحلة إيينا*[10]. هذه الصورة «المُكتملة» للدين ينبغي أن تُحلَّلَ، هي أيضًا، تحليلًا مفهوميًا تَبَعًا للصورة المثلّثة للوحدة والانشقاق والمصالحة.

التفكّر في الدّين بوسائل المفهوم: مهمات فلسفة الدّين.

تعريف الدّيـن.

في معظم مقدّمات دروس في فلسفة الدّين نعثر على صيغة مفخّمة تُحَدِّدُ المُطلَق بوصفه «المنطقة التي تُحَلّ فيها كلّ ألغاز العالم، وكلّ تناقضات الفكر، وكل آلام الشعور» (م.ن.، I، 3، 31، 61؛ 3، 31، 57). إنّ ما يميّز الدّين هو أنه يربطنا بفكرة الله الذي يُنقذنا من «رصيف الزمنية الرملي» (م.ن.، I، 5؛ 5) ويزوّدنا بالوعي بالنعيم الأبدي الذي هو «يوم الأحد في الحياة البشرية» (م.ن.، I، 32، 30). إنّ الواقع الأنثروبولوجي الذي مفادُهُ أنّ البشرية، منذ القِدَم، قد أعربت عن الحاجة إلى التمييز بين الأزمنة الدنيوية [المدنّسة] والأزمنة الاحتفالية يحمل مدلولًا عقلانيًا عميقًا. فهو يكشف عن معرفة أوّلية لِلّهِ الذي يشكّل جوهر الدّين: «يُعرف الله من داخل الدّين» (م.ن.، I، 31، 29).

«إنّ مفهوم الدّين، بمعناه العقلاني النظري المُطلق، هو مفهوم العقل الذي يَعِي جوهره، ويَعِي ذاته» (م.ن.، I، 55؛ 51). لذلك، «فإنّ للدّين موضوعه في داخله، وموضوعه هو الله. إنّ الدّين هو علاقة الوعي البشري بالله» (م.ن.، I، 61؛ 57). وإذا كان «الظمأ إلى معرفة الله» (م.ن.، I، 6؛ 6) هو الذي

(*) Jena، مدينة انتصر فيها نابليون على بروسيا سنة 1806. [المترجم]

(10) Walter JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1986, p.197.

يصنع عزة نفس الإنسان، فإنّ انتشار اللاأدرية التي ترفض أيّ إمكانٍ للتوصّل إلى مثل هذه المعرفة على نطاق واسع، لا يمثّل مسألة بقاء الدّين فحَسْب، بل يُمثّلْ قضية فلسفية وميتافيزيقية أساسية. إنَّ البشرية التي تموت ظَمَأً على هذا الصعيد بشرية مُعدمة ومُهانة. أمّا «الحاجة إلى حمل هذه المعرفة على محمل الجدّ مُجَدَّدًا» (م.ن. ، I، 5؛ 5)، فهي مصلحة حيوية للدّين عمومًا وللديانة المسيحية خصوصًا، فضلًا عن أنها مصلحة العقل أيضًا.

العلاقة بين الفلسفة والدّين.

إذا كانت الفلسفة العقلانية هي معرفة المُطلق، وإذا كان الوعي الدّيني يتطلع هو أيضًا إلى معرفة هذا المُطلق الذي يبني معه علاقة حيوية، فإن موضوع اهتمام الفلسفة والدِّين واحد: «موضوع الدِّين، كما الفلسفة، هو الحقيقة الأبدية، الله لا لشيء غير الله وتفسير الله. إنَّ الفلسفة لا تُفَسِّرُ غيرَ نفسها حينَ تفسر الدِّين؛ وهي تفسّر الدِّين حينَ تفسّر نفسها» (م.ن. ، I، 63، 60). أمّا ما يتعلّق بمضمونِ كلِّ منهما، فالتطابق بينهما كامل بحيث إنَّ الفلسفة، بالطريقة التي تستخدم بها الحقيقة الأبدية، ترتدي هي نفسها مدلولًا دينيًا. إنَّ هيغل يستند إلى تراث عريقٍ يمتدّ من الفيثاغوريين الجُدد والأفلاطونيين الجُدد إلى المفكّرين المدرسيين في العصر الوسيط، مرورًا بآباء الكنيسة من أمثال كليمنت الإسكندري، الذين رفضوا التعارض السطحي والمُفتعل بين الله في المخيّلة الدِّينيَّة والله في العقل الفلسفي.

ولا تُصبح هذهِ المعادلة ممكنة القبول إلّا على الخلفية التأمّلية لميتافيزيقا العقل المُطلق: «بحَسَب المفهوم الفلسفي، الله عقل، وهو ملموس؛ وإن سألنا بمزيد من الدّقة عن ماهيَّة العقل، يظهر أنَّ المفهوم الأساسي للعقل هو الذي إذا ما تطوّر أصبح هو العقيدة الدِّينيَّة كلها» (م.ن. ، I، 73-74، 68).

والهُويَّة الكاملة للمضامين لا تمحو كلّ اختلاف بين الدِّين والفلسفة. فثمّة اختلافٌ أول، واضح بقدر ما هو غامض، يكمن في أنّ «الدِّين لكلّ البشر»، في حين أنّ الفلسفة كما يتصوّرها هيغل، هي بوضوحٍ «ليست لكلّ البشر» (م.ن. ، I، 87؛ 82). ومن جهةٍ أخرى، ليسَتْ فلسفة الدِّين «بصفتها فكرًا للدِّين» مُرادفة لـ «الفكر الدِّيني» (م.ن. ، I، 87؛ 82). إنَّ الرغبة القوية في الفهم، التي تميِّز

العمل الفلسفي، مُعارِضةً لِكلّ طموح تأسيسي إلى الفهم. إنّ إقامة «الضرورة من وِجهة النظر الدِّينيَّة»، استنادًا إلى مصادر الفكر الفلسفي وحدها (م.ن.، I، 19؛ 9)، غَرَض طموح بما يكفي لإبقائه في منأى عن كلّ خطاب تأسيسي، من شأنه تحويل الفيلسوف إلى مبشّر أو نبي أو رَجُلٍ روحي.

فلسفة الدِّين واللاهوت الفلسفي: «فلسفة الدِّين» (Religionsphilosophie) بصفتها اكتمالاً للـ «أنطو - ثيو - إيغو - لوجيا» الهيغلية*.

الصيغة المختصَة التي تلخِّص أفضل تلخيص تصوّر هيغل لفلسفة الدِّين، تجعله «المعرفة العاقلة المُدركة للدِّين» (م.ن.، I، 27؛ 25). فهل هي عودة بالقوة إلى «الدِّين الطبيعي»؟ الجواب هو لا البتّة، لأن الدِّين اليقيني هو الذي ينبغي أن يكون مفهومًا» مع مصادر المفهوم. ويقتضي ذلك أن يرفض الفيلسوف الزعم غير المُجدي الذي مفادُهُ رغبتُهُ هو بالذات في أن يُنتج دينًا. ذلك أنَّ الاحتكاك بـ المُطلق قائمٌ أبدًا في الوعي البشري، والفيلسوف الذي يُمكن أن يرغب في أن يكون أول من يُقيم مثل هذا الاحتكاك يصل بعد فوات الأوان، ويصير زعمه عديم الجدوى مثل محاولة جعل الكلب عالِمًا بإطعامه كُتبًا، أو جعل الأعمى يرى الألوان. ففي فلسفة الدِّين أيضًا، لا تطير بومة مينرفا** إلّا في الغَسَق. فليست مُهمّتها أن تبني رؤيةً دينية للعالم، بل مهمَّتها أن تفهم حتى النهاية من أيّ نسيج روحي صنعت الأديان الموجودة حقًّا.

ويتمثّل الرهان الهيغلي في أنَّ الموقف الذي يعتمده المرء من الدِّين، أيًّا كان هذا الموقف (خوفًا، رغبة مصبوغة بالحنين، عدائية، عدم اهتمام، حماسة، إلخ.)، يحرّك فكرة السؤال عن ماهيَّة الدِّين بصفته تحقيقًا لمصير الإنسان الروحي.

تُصبح المسألة إذن مسألة العلاقة التي يُقيمها الدِّين مع أشكال الوعي الأخرى. فما يُسيطر عادة هو استراتيجيَّة عزل: يوم الأحد «نذهب إلى القدّاس»؛

(*) مصطلح منحوت لغويًا بجمع المصطلحات الآتية: Ontologie أو علم الكائن، والثيولوجيا أو اللاهوت، وégo أو الذات، ولوجيا أو العلم. [المترجم]

(**) آلهة الحكمة عند اللاتين. [المترجم]

وفي الأوقات الأُخرى نَفرُغُ للنشاطات الدنيوية العادية، المِهنية، والاقتصادية، والأسَرِيَّة، إلخ. إنَّ الفلسفة كما يتصوّرها هيغل لا يُمكن أن تكتفي بهذا التمييز الذي يعود إلى التعارض القديم جدًّا بين المقدّس والمدنّس (الدنيوي). إنَّ تبادل المواقع بين الحماسة الدِّينيَّة التي تترك العالم وشأنه والوعي الدنيوي الذي يُدير ظهره لـ «الأحوال الروحانية الدِّينيَّة» التي لا تغيّر شيئًا من طبيعة الأمور، يتجلّى أثره في الفصل بين المُتناهي واللّامُتناهي، وهو الفصل الذي تُمارسه ميتافيزيقا الفهم. هذا الفصل هو بالتحديد ما تُريد الفلسفة العقلانية أن تُساعدنا على تخطّيه.

الموضوع الخاص بفلسفة الدِّين.

موضوع فلسفة الدِّين عند هيغل هو الموضوع نفسُهُ الذي حَظِي به اللاهوت الطبيعي القديم: معرفة المُطلق الإلهي، مفتاح الفهم الوحيد للواقع. إنَّ معرفة اللحظة الذاتية في التجربة الدِّينيَّة تمثّل الجِدّة الكبرى بالنسبة إلى الخطابات القديمة في اللاهوت الفلسفي. ومن المُهمّ على نحوٍ خاص أن نفهم أنَّ مضمون هذه التجربة لا يُمكن أن يكون غير الله نفسه. لذلك يُطرح السؤال عن حقيقة الدِّين، عندَ هيغل، بعبارات أكثر دراماتيكية بكثير ممّا هي عندَ شلايرماخر. فهو يرفض كلّ التفسيرات التي تُخفي هذا المكوّن «اللاهوتي» المَحْض لمصلحة نظرية التجربة الدِّينيَّة فَحَسْب.

ويعبّر فالتر ييشكه (W. Jaeschke)، في كتابه الأساسي العقل داخل الدِّين *Die Vernunft in der Religion*، عن التحدّي الهيغلي، من خلال الخيارين الآتيين: «إمّا أن تكون فلسفة الدِّين قادرة على الاستناد إلى لاهوت فلسفي طوّرته من تلقاء نفسها أو كان مُتاحًا لديها؛ وإمّا أن تقتصر على رؤية الدِّين بما هو تجلٍّ مخصوص للحياة، فيكون عليها في هذه الحالة أن تملك من المسوّغات ما يجعلها تُنكر وجود مثل هذا الدِّين بصفته تعبيرًا نوعيًّا عن الحياة الإنسانية» (م. ن.، ص17).

لكن هل يُمكن استخدام الخيارين معًا؟ هذا هو، على كلّ حال، الرهان المُدهش الذي يُمسك بكلّ فلسفة الدِّين الهيغلية. ومسلّمته المركزية هي اعتقادُ أنّ الدِّين نفسه هو مُحصّلة الروح (العقل) الإلهي وليس مجرّد ابتكار بشري. ومن

غيرِ افتراض أنّ الإنسان ليس هو وحده من يُقيم علاقة بالله، بل إنّ الله كذلك يُقيم علاقة بالإنسان، لا وجود للاهوت ولا لفلسفة للدّين جديرين بهذا الاسم.

لكن ما الذي يجعل هذه المسلّمة مقبولة فلسفيًا؟ فكرة العقل الميتافيزيقية: حيث يوجد عقل يكون الله حاضرًا أيضًا - بالنسبة إلى الدِّين، يعني ذلك أنّ معرفةَ الله لِنَفْسِهِ يُمكن، على نحوٍ ما، أن تَظْهَرَ في الوعي البشري.

التمثّل الدِّيني والمفهوم الفلسفي

يَرى هيغل أنّ «الدِّين عمومًا هو الحقل الأسمى، الحقل الوحيد للوعي البشري، الذي، شعورًا كان أو إرادة أو تمثّلًا أو معرفة أو علمًا، هو المحَصِّلة المُطلقة، المنطقة التي يدخل منها الإنسان بوصفها حقل الحقيقة المُطلقة» (Rel. phil. I, 79; 74). إذ ذاك تفرض المُقارنة نفسها بين الأشكال الثلاثة لِوَعي المطلَق، «الفنّ، والدِّين، والفلسفة» التي يقدر عليها العقل البشري. وكلّ شكل منها قد يكون مختصًا بوظيفة مخصوصةٍ للروح.

فلسفة → دين ← فنّ

(«مفهوم») («تمثّل») («صورة»)

ويحتلّ الدِّين الموقع الوسط بين الفنّ والفلسفة. وتتداخل الحقول الثلاثة في الواقع تداخلًا قويًا شيئًا ما. وهكذا، فإن القسم الأكبر من الأعمال الفنّية ينبثق من الحقل الدِّيني. وقد مضى هيغل إلى درجة تأكيد أنّ «الفنّ المُطلق لم يكن، ولا يُمكن أن يكون، من غير الدِّين» (م.ن.، I، 146؛ 137). ففي تحليله للأشكال المحدّدة من الدِّين، حَدَّد هوية الدِّين اليوناني بأنّه «دين الفنّ».

وكلّ دين، حتى أكثر الأديانِ بدائية، يتطلّع إلى معرفة الله، والحال أنّ ركيزة معرفة وجود الله ومعرفة طبيعته هي التمثّل. إنّ هيغل، بتحديدِهِ الموقع الوسطي للدِّين بعبارة «تمثّل» (*Vorstellung*) يُريد الإشارة إلى أمرين.

فهو حتى في أكثر تعبيراته بدائية يَعُدُّ الوعي الدِّيني أكثر من مجرّد وعي تخيّلي. إنّ نقد الصُّور، الصراع مثلًا ضد الأوثان في نُبوّة الكُتب المقدّسة أو التنديد بقُصور الصُّور لدى بعض الصوفيين مثل المعلّم إيكهارت (Maître

Eckhart(*)) أدّى دورًا مركزيًا. وحتى في أقدَم أكثر الاعترافات، هنالك فَرْق، بحَسب ما بيّنه ريكور في كتابه رمزية الشر، *La Symbolique du Mal*، بين صورة الرِّجس البسيطة والتمثّل الغامض للشرّ بصفته خِزْيًا. فبالمعنى نفسه يُشير هيغل إلى الاختلاف بين صورة معركة وتمثّل «إله الجيوش».

I. نتيجة هذه الأُطروحة المركزية في كلّ مُقاربته، التي بمُوجبها «يقدّم الدّين محتواه في صورة أساسية على شكل تمثّلات» (م.ن.، I، 148؛ 139)، هي أنّ ممّا يجب على التأويل الفلسفي أن يفضّل كلّ ما يسير داخل الظاهرة الدِّينيَّة في اتجاه المعرفة والعلم والفكر. وعندما نتحدّث عن «التمثّل» (ولو كان رمزيًا)، نُقرّ بأنّ الوعي الدِّيني يزعم امتلاك حقيقة موضوعية، أي قابلة لأن يعتَرِفَ بها الآخرونَ. ومن يزعم أنّ الدِّين مجرّد أمر يتعلّق بـ «رأي فردي» يجرّد الدِّين من مدلوله الفلسفي.

المعرفة بمعناها الحرفي لا تبدأ، عندَ هيغل، إلّا مع التمثّل، بالمعنى التقني للصورة «التي رفعت إلى صورة الكونية، إلى مستوى الفكر، بحيث إنّ التحديد الأساسي الذي يشكّل جوهر الموضوع يبقى ثابتًا وحاضرًا في الذهن الذي يتمثّل (الصورة الذهنية)» (م.ن.، I، 148؛ 138). وبين صورة العالم وتمثّله فرقٌ أساسي. فالتمثُّل وَحدَهُ يقتضي عمل الفكر، ليقودنا مثلًا إلى فكرة العالم المُتعالية بالمعنى الكانطي للكلمة. إنّ الوعي الدِّيني يُنتج بالضرورة تمثّلات لِلّهِ تخلّف أثرًا في التمثّلات التي يكوّنها المؤمن عن نفسه. وأن يقول المرء: «أنا الآثم الفقير» يعني أنّه ذكر معلومة تخصّه، مرتبطة بمعلومة تتعلّق بالله.

وما يَصْدُقُ على الدِّين عمومًا يَصْدُقُ بالأحرى على الدِّين المسيحي، الذي هو، عندَ هيغل، عقيدة قابلة لأن تدرَّس (م.ن.، I، 151؛ 141) وتوفّر لنا تمثّلات ذهنية محدّدة عن الله وعن جوهره وعن فعله. إنّ فلسفة الدِّين تُريد أن تمنح الدِّين شجاعة المعرفة، شجاعة الحقيقة والحرية» (م.ن.، I، 27؛ 15)، بعيدًا عن الحطّ من شأن المضامين العَقَدِيَّة. ولأنّ الدِّين قد أنتج تمثّلات عن الله، على الفيلسوف أن يُوضح معانيها العقلانية أي «معنى المعنى» (م.ن.، I، 34؛ 32).

(*) فيلسوف ألماني. [المترجم]

وعلى النقيض من شلايرماخر، ينقلنا التصوّر الهيغلي لفلسفة الدّين من محور الحَدْس والشعور إلى محور التمثّل. ولا يعني ذلك أنّ هيغل يجهل أهمية الشعور والحَدْس، لكنهما ليسا، عندَهُ، هُما ما يُقَرِّرُ مفهوم الدِّين! إنّ العلاقة التي يُقيمها الروح البشري مع الروح الإلهي لا تترك مُنحصرة داخل حقل الشعور الذي، إذا ما استبدّ، يحبسنا في ذاتيَّة حالاتنا النفسية، حيث تعود الكلمة الأخيرة دائمًا إلى ضمير المِلكية: ما يُهمّ عندئذٍ هو حالاتـ(ي) النفسية، تجاربـ(ي)، مكابداتـ(ي)، إلخ، ولا شيء سوى ذلك. والحال أنَّ الدِّين الأصيل يُعلّمنا كيف نتخلّى عما هو ذاتي مَحْض. ودين الشعور المَحْض يقود عاجلًا أو آجلًا إلى الإلحاد.

2. إذا كان هناك، على صعيد المضامين، تطابق كامل بين الفلسفة والدِّين، فإنَّ الفيلسوف لا يحتاج بالضرورة إلى تأسيس دين. وعلى هذا الصعيد أيضًا، تصل الفلسفة متأخّرة جدًّا إنْ زعمت ابتكار مفهوم عقلاني للدِّين من خارج الديانات الموجودة فعليًا أو إلى جانبها. إنَّ مُهمّة الفيلسوف هي فهم ما هو موجود سلفًا لا ابتكار ما ينبغي أن يوجد!

وفي إمكاننا حينئذٍ أن نتخيّل أنَّ الفَرْق بين الدِّين والفلسفة يكون «شكليًّا محضًا». يعني ذلك إغفال أنَّ الشكل والمضمون، من وِجهة النظر العقلانية، غير قابلين للانفصال البتّة. ففي إطار الفهم العقلاني، كلّ اختلاف «شكلي» يُعَدُّ اختلافًا جوهريًّا!

إنَّ فلسفة الدِّين تنطوي، على الرَّغْم من كلّ شيء، على زعم تأسيسي، بشرط أن تُؤخذ كلمة «تأسيس» بمعنى محدَّد: فعملية الفهم المفروضة على الفيلسوف تقضي بتحديد «المسوّغات» النهائية التي تقف وراء المواقف الدِّينيّة. والحال أنّ كلّ مُسَوِّغ هو «أساس». إنَّ الوعي الدِّيني ليس قادرًا وحده على مثل هذا التأسيس النهائي ولا يحتاج إليه.

3. رأى هيغل أنَّ مُهمّة الفيلسوف هي نقل الدِّين الموجود فعلًا من نظام التمثّل إلى نظام المفهوم. ولا معنى لهذا الانتقال إلّا بشرط احترام ما عناه هيغل بهذين المُصطلحين. فالمفهوم ليس ذاتًا مجرّدة مأخوذة من مُعطى تجريبي ملموس، بل هو الحدّ الأقصى من الفهم الملموس فعليًا لشيء يُمكن التوصّل

إليه. إنَّ الفلسفة التي تتحرّك في إطار المفهوم المحدّد هكذا لا يُمكن أن تدّعي التوصّل، في مجال معرفة الله، إلى حقيقة لا يتوصّل إليها الوعي الدِّيني. وفي مقابلة ذلك، لا يُمكن أن تتخلّى عن ادّعاء أنها ستبلغ درجة من فهم الحقيقة لا يُمكن تخطّيها أبدًا. فهي، بهذا المعنى، تمثّل «معرفة مُطلقة» تضمّ كلّ الكيفيات الدِّينيَّة حتى اللاهوتية لمعرفة الله.

إنَّ الفكر التمثيلي محدود مرتين. وهناك فَرْق بين طرح مُحتوى على «صورة الفكر» وبين طرح هذا المُحتوى على أنّه «فكر» (م.ن.، I، 149؛ 140). والتمثيل لا يعرف غير الوقائع والأحداث؛ والحال أنَّ العقل المفهومي تحرّكه ضرورة التماسك العقلاني الحريصة على تحديد الأسباب الواقعة وراء الوقائع وتسلسل الأحداث القائمة وراء حدوثها. ولأنّ «العقل ليس مُعطى أبدًا» (م.ن.، I، 153؛ 143)، كان على الفهم العقلاني أن يقطع مع الصورة السردية العفوية للخطاب الدِّيني الذي يُفيد أننا «نروي في الدِّين أنَّ هذا قد حدَثَ ونروي ما الذي حدَثَ» (م.ن.، I، 236؛ 221). إنَّ العقل السردي ينتمي أيضًا إلى الفكر التمثيلي. وخلافًا لفلسفة تأويلية كفلسفة ريكور التي تعتقد أنَّه «كلما رويت أكثر صار الفهم أفضل»، تُضحّي فلسفة هيغل العقلانية بالعقل السردي الذي يبقى داخل ورطة «القلق الدائم» الذي يميّز التمثيل «الواقع بين الحَدْس المحسوس المباشر والفكر بالمعنى الصحيح للكلمة» (م.ن.، I، 150؛ 140).

«إنّ الخُصوصية التي تميّز الفلسفة هي أنها تحوّل المضمون، أي تُحوِّلُ المضمون الموجود في تمثّل الدِّين إلى ما يتخذ شكل الفكرة» (م.ن.، I، 235؛ 220) من غير أيّ تحريف أو تبديل في المضامين أنفسها. هذه الأُطروحة تُدخلنا إلى قلب فلسفة الدِّين الهيغلية. وذلك يتطلّب تبصّرًا دقيقًا: «تكمن الصعوبة في أن نَعزِلَ داخل المضمون ما ينتمي إلى التمثيل فحَسْب» (م.ن.، I، 292؛ 275). أفلا يمكن أن يشكّ المؤمن في أنّ مثل هذه الفلسفة تختلس منه أغلى ما يملكه من كنوز، حينما تتذرّع بأفضل مُستويات الفهم؟ فمن يشارك في فكرة أنّ فلسفة هيغل فلسفة عقلانية، لا يجد مجالًا للشكّ في الجواب: من غير أن تسرق من الوعي الدِّيني ما يملكه، تُعلّمه كيف يصبر مالكًا لما لم يكن إلى ذلك الحين إلّا مُستأجرًا!.

لكن، لكي تفهم الفلسفة الدِّين أفضل مما فهم الدِّين نفسه، عليها أن تتخطّى ثلاث صعوبات: رفض التوسّط الذي تعارض به «المعرفة المباشرة»؛ وتحيّز الشعور وأُحاديته، وإلهام التمثّل ووجوده الخارجي!

التفسير العقلاني لفكرة الله

لأسباب سنتناولها بالتحليل لاحقًا، كان هيغل يَعِي بقوة المحاذير المترتّبة على مُقاربة أنثروبولوجيَّة خالصة للدِّين، حين تذهب إلى أنَّها تفهم الدِّين منذ اللحظة التي تثبت فيها عددًا من «الحاجات الدِّينيَّة» في الإنسان. وأيًّا تكن أهمية هذه «الحاجات»، فالدِّين وحدَهُ هو الذي يُعلمنا شيئًا ما عن الله، «عما يكون الله في ذاته» (م.ن.، I، 72؛ 67)، يستحقّ أن نَحمله فكريًّا على مَحْمل الجدّ.

وإذا كان الدِّين، كما فهمه هيغل، هو معرفة العقل الإلهي لذاته بتوسّط العقل المُتناهي، فإنَّ مهمته في المقام الأوّل مُهمّة «لاهوتية»: استجلاء فكرة الله الكامنة داخل الوعي الدِّيني. إنَّ المجازفة الوحيدة لفلسفة الدِّين الهيغلية، وهو ما أدركه كارل بارت جيدًا، ذات طبيعة «لاهوتية»، أي إنَّها تتعلّق مباشرة بمعرفة الله، بالمعنى المزدوج: إنَّها أولًا «التطوّر العلمي، معرفة حقيقة الله» (م.ن.، I، 267؛ 250).

الارتقاء إلى الله بالفكر: الدلالة الدِّينيَّة للأدلة على وجود الله.

إنَّ «معرفة الله» تتناول أولًا وجود اللّه نفسه. ويُقابل ذلك عددٌ من الأدلة على وجود الله. وفي مقدّمتي العامة كنت قد أشرت إلى المكانة المركزية التي تحتلّها هذه الأدلة في عُدَّة اللاهوت الطبيعي الكلاسيكية، وهي أدلّة شكّلت نُقطة الاستهداف المفضّلة التي صوّب إليها كانط سهام النقد في «الجدل المُتعالي». وعلى هذا الصعيد، يحتلّ هيغل موقعًا يُعرب أوّل وهلةٍ عن مُفارقة. وحتّى إذا اعترف بأنَّ النقد الكانطي يظهر أنّه حَوَّلَ الأدلة «إن صحّ القول، إلى خُردة عتيقة» (م.ن.، I، 312؛ 295)، فذلك لا يعني أبدًا أنَّ على فلسفة الدِّين ألّا تعبأ بها، بحَسَب ما قدَّرَ شلايرماخر. ورأى هيغل أنَّ الخطأ الشنيع هو أن تُوجد تعارضًا بين المعرفة الدِّينيَّة المُتعلّقة بالله والمعرفة التي يسعى العقل إلى الحصول عليها من خلال الأدلّة على وجود الله. وإذا كان الدِّين، في الحقيقة، هو فعل

الوعي ساعيًا إلى الارتقاء إلى الله، فإنَّ الأدلّة المزعومة، في المنظور العقلاني، «ليست سوى وصف مسار الارتقاء إلى الله» (م.ن.، I، 312؛ 295).

لهذا، تؤدّي الأدلّة، كما بَيَّنَ هيغل في دروس سنة 1827 خُصوصًا، دورًا أساسيًّا في فلسفة الدِّين عنده: «هذه الأدلّة تُقدّم معرفة الله لأنَّ الله يستحضر وسيطًا ينطلق من نفسه، والوسيط هو الدِّين بالذات، معرفة الله؛ وتفسير الأدلّة على وجود الله، تفسير هذه المعرفة بالوساطة، هو تفسير الدِّين نفسه» (م.ن.، I، 310؛ 292). وليس بين الارتقاء الدِّيني والارتقاء العقلاني إلى الله من فَرْق إلّا كون الأول «يتحقّق في عقلنا بطريقة لاواعية» في حين «تنبني الفلسفة على تحصيل وَعي ذلك» (م.ن.، I، 316؛ 298).

فكرة المُطلق العقلانية وفكرة الله الدِّينيَّة.

إنّ فلسفة الدِّين الهيغلية هي في الوقت نفسه لاهوت فلسفي، فهي لذلك لا تنفصل عن مشروع فلسفي أوسع تظهر ملامحه الأساسية في بِنيته «الأُنطو ـ ثيولوجيَّة» [من الأُنطولوجيا أي علم الكائن والثيولوجيا أي اللاهوت]. وإذا كان كتاب علم المنطق قد كشف في الوقت نفسه تحديد الكائن، والعقل والمُطلق، فإنَّ كتاب دروس في فلسفة الدِّين يقدّم الدليل القاطع على أنَّ «موضوع الفلسفة عمومًا هو الله، وموضوعها الوحيد الذي يخصّها هو الله» (م.ن.، I، 33؛ 31). إنَّ حياة الله نفسها هي التي تُفصح عن نظام المعرفة المُطلقة.

وفي مقدّمتنا العامة عثرنا على مقطع لهيراقليطس يُثيرُ الانتباه، عن العلاقات المعقّدة بين التسمية الدِّينيَّة لله، والتسمية الفلسفية لـ المطلق. إنَّ العقل النظري العقلاني يَعِي بقوة هذه المسافة بين نَبْرتي التسمية، إذ تتعلّق الأُولى بالفكر التمثّلي والثانية بالفكر المفهومي. وهو لا يُغفِلُ أنّ «ما نُطلق عليه المُطلق والفكرة لا يُعَدُّ لهذا أيضًا مُرادفًا لما نسمّيه الله» (م.ن.، I، 34؛ 32). وفي مقطع لاحق يؤكّد هيغل أنَّ المسافة بين التسميتين تمّحي، داخل المنظور العقلاني للتفكير في «معنى المعنى» للتمثّلات الدِّينيَّة، ثم نكتشف أنَّ المُطلق لدى الفيلسوف مُرادف تمامًا لما تُسمّيه اللغة الدِّينيَّة «الله»!.

والتفسير، أو الاستجلاء العقلي لفكرة الله، يُمَثِّلُ مسارًا مُختلفًا اختلافًا نوعيًا عن اللاهوت الطبيعي الذي يسعى إلى وضع لائحةٍ بالصفات الإلهية. وسبب ذلك بسيط: في المنظور العقلاني لا تُوجد «ذات مُحايثة» من جهة و«صفات للذّات» من جهة أُخرى. فمن زاوية فكرة الله المُفترضة أو المجلّاة في فلسفة الدِّين الهيغلية، تستحقّ النِّقاط الآتية أن تحظى باهتمامنا[11].

من المُطلق ـ الجوهر إلى المُطلق ـ الذات.

في الفلسفة العقلانية تعني عبارة المطلق التطابق الكامل بين الكائن والفكر، بين الموضوع والذات. والمثالية المُطلقة هي تطبيق فلسفة الهُويَّة. لهذا، فإنَّ التعريف العقلاني لـ المُطلق يبدأ بالإشارة إلى وحدانية الله. وإذا كان الله هو المُطلق فهو بالضرورة واحد، لأنَّ الفكرة التي يُمكن أن تعود إلى عدّة «مُطلقات» فكرة تحمل في داخلها تناقضها. هذه الأطروحة الفلسفية تُلاقي الاعتقاد الداخلي في الوعي الدِّيني الذي يرى أنَّ «الله هو المركز، وهو الحقيقي مُطلقًا في صورة عامة، منه ينبثق كلّ شيء وإليه يعود كلّ شيء، وبه يتعلّق كلّ شيء، ولا يوجد شيء خارجه يتمتع باستقلال مُطلق وحقيقي، إن لم يكن هو ذاك» (م.ن.، I، 267؛ 251).

فالإيمان التوحيدي بوجود الله الأحد، الذي لا تُنافِسُهُ آلهة عدة، يجد إذن أساسًا ثابتًا له في الفكرة التجريدية التي تجعل الله «الجوهر المُطلق». وما يَحْدسه التمثّل الدِّيني بصفته «رحمًا مطلقةً، منبع لامُتناهٍ منه ينبثق كلّ شيء وإليه يعود كلّ شيء، وفيه يبقى كلّ شيء خالدًا إلى الأبد» (م.ن.، I، 272؛ 256) تُسمّيه لغة المفهوم، التي هي أكثر صبرًا وجلدًا ودقة، ببساطة «الجوهر المُطلق».

لكن بأيّ ثمن ينبغي أن نبحث عن وحدانية المُطلق؟ الدروس الأخيرة في برلين بيّنت أنَّ هيغل كان عليه أن يَدفَعَ عن نفسه تُهمة «وحدة الوجود» (م.ن.، I، 245، S 272؛ S 256-230). وتفتقر هذه المُؤاخذة برأيه إلى مُسَوِّغٍ لسببين:

---

(11) بشأن هذا التحليل أرجع على نحوٍ خاص إلى دروس سنة 1827 (م.ن.، I، 266-278؛ 250-260).

1. وحدة الوجود، بالمعنى الدِّيني، اعتقاد يقضي بتحديد مُطابَقَة الأشياء الفريدة في وجودها التجريبي للجوهر الإلهي نفسه. وحتى الديانات الشرقية مثل الهندوسية لم تكتفِ بتعريف مُوجز. وإذا ما أرجعنا وحدة الوجود إلى الأُطروحة التبسيطية القائلة: «إنَّ الكلّ ليس سوى الله»، ينبغي القول حينئذٍ «إنّه لا توجد وحدة وجود أبدًا بالمعنى الصحيح للكلمة» (م.ن.، I، 322؛ 304).

2. من وجهة نظر ميتافيزيقية، ينبغي مُواجهة التُّهمة الموجّهة إلى تصوّر اسبينوزا لله، وهو تصوّر يطرح بصفةٍ مُسَلَّمةٍ وجود جوهر مُطلق وحيد ليست الحقائق الأُخرى الموجودة إلّا أحوالًا منه وصفات له. في حين كان هيغل يُبيّن أنَّ هذا المأخذ، حتى المتعلّق بالله الاسبينوزي، غير مُسَوَّغ، لأنَّ الأمر يتعلّق، في الحقيقة، بـ «مذهب اللّاكَونية» (وهو مذهب قائل بأنَّ الكون لا وجود له في ذاته لأنَّ كلّ موجود إنّما هو موجود في الله)، في إشارة إلى أنَّ ثَمَّةَ اختلافًا أساسيًّا يفصل تصوّره للمُطلق عن تصوّر اسبينوزا له. إنَّ المُطلق الاسبينوزي ليس سوى جوهر، في حين أنّ المُطلق الهيغلي ذات (م.ن.، I، 273؛ 256). إنّ كلّ ما يتحدث عن ذات يتحدّث عن وعي الذات ومعرفتها. وفي فلسفة الدِّين، يكتسي الاختلاف بين مفهومي المُطلق أهمية مركزية، ولو لم يكن لذلك علاقة بالنزاع الخطإ مع وحدة الوجود: «الأساسي هو معرفة مدى كون المُطلق محدّدًا بصفته جوهرًا وذاتًا، بصفته عقلًا. ومن يتحدّث عن وحدة الوجود يفتقر إلى التحديدات الفكرية التي هي أكثر بساطة» (م.ن.، I، 323؛ 304).

المفهوم المُطلق.

رأى هيغل أنّه ينبغي أن يكون الله محدّدًا أيضًا بصفته «المفهوم» بامتياز، أو «المفهوم المُطلق»، أي بصفته مبدأ نهائيًا لقابلية الفهم. وكلّ مميّزات المفهوم العقلاني تتحقّق أفضل تحقّق في الله. فـَ «المفهوم، ولاسيّما المفهوم المُطلق، المفهوم لذاته في ذاته، مفهوم الله، يُؤخذ بمعناه الإطلاقي، وهذا المفهوم يحتوي الكينونة تحديدًا لها» (م.ن.، I، 325؛ 307). ويتلاشى الفَرْق بين الكينونة والمفهوم في المُطلق. لذلك يفنّد هيغل الصورة الكانطية للفَرقِ بين مئة

تالِر thalers [عملة فضية نمساوية قديمة] في رأسي ومئة تالِر في جيبي بدعوى أنها صورة خادعة تمامًا. والدليل الأنطولوجي يكتسي، إذا ما فُهم جيدًا، معنىً دينيًّا عميقًا لتحديد فكرة الله. وحتى لو لم يكن المفهوم بذاته يعني سوى «العلاقة بالذات» (م.ن.، I، 326؛ 307) المختلفة عن الكينونة، منذ تعلّق الأمر بالمفهوم المَحْض والمُطلق، أي بمفهوم الله، لكانَ ينبغي أن نستنتج عدم قابلية الفصل المُطلق بين المفهوم والكينونة (الوجود). وعدم القابلية هذه التي «ليست مُطلقة إلّا إذا تعلّق الأمر بالله» (م.ن.، I، 329؛ 310)، يعبّر عن المعنى الدِّيني والعقلاني في برهان القدّيس أنسيلم (Anselm) [على وجود الله].

ومن نافلة القول أن نذكر أنّ كلّ المميّزات الأُخرى لـ المفهوم تجد تحقّقها الأكمل في مفهوم الله: وحدة التحديدات المميّزة أو التوافق بين المُضادّات (*coïncidentia oppositorum*)؛ والدرجة القُصوى من الملموسية؛ و«الشيء نفسه» أو الجوهر نفسه للشيء؛ وأوّلية الموضوعي على الذاتي؛ ومعيار الحقيقة والواقع الفعلي الموجود؛ والفعالية الحيّة؛ والنشاط الخلّاق، والتموضع الذاتي والانتشار الذاتي. إنَّ تحدّد هوية الله مع المفهوم المُطلق هو الذي يسمح بتوجيه الأُنطو ـ ثيو ـ لوجيا الغربية إلى نُقطة اكتماله التي وصفها هايدغر، بالتحديد لأنَّ الله الهيغلي ذات، بأنَّها «أُنطو ـ ثيو ـ إيغو ـ لوجيا»[12].

الفكـرة المُطـلقـة.

من موقع الأمانة على مفهوم أفلاطون، كما على مفهوم كانط للفكرة، يؤكّد هيغل أنَّ «مفهوم الله هو مفهوم الفكرة»، وأنَّ «معالجة فلسفة الدِّين لا تمثّل غير هذا التطوّر في مفهوم الفكرة» (م.ن.، I، 228؛ 214). فماذا يعني ذلك؟ يُضاف إلى مطلب أكبر قَدْرٍ من المعقولية مطلب أكبر قَدْرٍ من الفاعلية. فما من شيء أكثر «واقعية» من فكرة الله. والكلام على الفعلية «الواقعية» (*Wirklichkeit*) يعني، للسبب نفسه، الكلام على «الفعالية» (*Wirksamkeit*). هناك، حيث توجد أفكار فعلية تكون هذه الأفكار فاعلة أيضًا. وهذا يَصْدُقُ أيضًا، بوضوحٍ، على

(12) Martin HEIDEGGER, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Ga 32, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p.196.

فكرة الله التي يُعنى بها الوعي الدِّيني. الفكرة المُطلقة، أي الله أكثر الأفكار واقعيَّةً وأكثرها فاعليةً.

العقل المُطلق.

في سلسلة هذه التسميات العقلانية لله، فإن الاسم الأسمى والأكثر حسمًا يُعَرِّفُه بأنّه «عقل مُطلق». وقد رأينا أنَّ الله الموجود في اللاهوت الطبيعي قد مات عند هيغل، أو اختزل في مجرّد حالة ميتة *caput mortuum*. فالله «يضيق فيه إلى حدود محصّلة هزيلة لكائن عاقل مجرّد، ولأنه ينظر إلى الله على أنّه كائنٌ عاقل، فلا ينظر إليه على أنّه عقلٌ»؛ لكن إذا ما نُظر إليه على أنّه عقلٌ، فإنَّ هذا المفهوم يشتمل على الجانب الموضوعي الذي يُضاف إلى هذا المضمون في تحديد الدِّين (م.ن.، V، 33).

وتحديد الله بما هو عقل ليس نعتًا بين نعوت أُخرى؛ إنَّه النعت الدِّيني الأكثر تأصّلًا، الذي يضمن صلابة العلاقة بين اللحظة الذاتية واللحظة الموضوعية في الوعي الدِّيني. إنَّه هو الذي يكشف عن السبب الذي من أجله «لا ينبغي أن تفهم عقيدة الله وأن تُعرض إلّا بصفتها عقيدة الدِّين» (م.ن.، I، 33؛ 31) والعكس صحيحٌ! إنَّه هو الذي يقرّر في نهاية المطاف المعنى الفلسفي للدِّين، ويقرّر انطلاقًا من ذلك شروط الإمكانات لفلسفة الدِّين. لماذا؟ ما يجعل الله «عقلاً مُطلقًا»، «هو أنَّه ليس الجوهر الذي يبقى في الذهن فحَسْب، بل هو أيضًا ما يظهر، ما يُعطى بصفته تجلّيًا وبصفته حالةً موضوعية» (م.ن.، I، 35؛ 33). العقل المُطلق وحده بإمكانه أن يتجلّى، أن يظهر، فالإطار المتولّد من هذا التجلّي الذاتي هو الوعي الدِّيني.

وليست كلّ الأديان، بلا شكٍّ، في المستوى نفسه من القدرة على الوصول إلى هذا التحديد. من هنا ضرورة الاضطلاع بتأويل عقلاني لتاريخ الإنسانية الدِّيني الذي خضع تحديدًا لتوجيه هذا المعيار. فالدِّين الحقيقي، أي «الدِّين المُكتمل» الذي يُصبح كليًّا «في مستوى» (أو بالأحرى: قادرًا على سبر عمق) موضوعه، يُصبح هو الذِّهن الذي لا يظهر قادرًا على معرفة «الله في العقل» فحَسْب، بل على معرفة «الله بصفته عقلًا» (م.ن.، I، 233؛ 219).

فجوهر العقل هو القدرة على التجلّي الذاتي. والقاعدة الأساسية التي تميّز كينونة العقل نفسها بكلّ أشكالها ـ «العقل الذي لا يتجلّى ليس له وجود» (م.ن.، I، 37؛ 35) ـ تجد تحققها الأكمل في الله. إنّ الله، إذا فُهم عقلانيًا، ليس «إلهًا خفيًّا» (إنّ «الله الخفي» هو إله لديه «ما يُخفيه»!) بل هو الله الذي تقتضي كينونته أن يتجلّى. لذلك، في المنظور العقلاني، «ينبغي ألّا يُفهم الله بصفته الله المنزوي داخل ذاته، بل ينبغي أن يُفهَمَ، بعكس ذلك، بصفته عقلًا. الله الذي لا يظهر مجرّد تجريد» (م.ن.، I، 229؛ 215). إنّ مفهوم العقل يُطابق الفكرة التي صارت واعية تمامًا لذاتها، وقادرة على التعامل مع نفسها موضوعًا لمعرفتها.

هنا أيضًا، كلّ ما يَصْدُقُ على أية حقيقة روحية تَبْلُغُ نقطة الذروة في الله. فما دامَ الله هو «الظهور الذي يقتضي الظهور أمام نفسه» (م.ن.، I، 230؛ 216)، فإنّه يُصبح الحقيقة بالذات، الحيوية المُطلقة (الحياة)، الإنتاج الذاتي؛ الوعي الذاتي، التجلّي الذاتي الكامل. ولأنّه كل هذا، ولأنّه قادر على أن يكون «الكلّ في كلّ شيء» تبعًا لحركةٍ، على فلسفة الدِّين بالتحديد مهمة توضيحها[13].

المفهوم العام للدِّين

لن نُفَصِّلَ القول في تحوّلات صياغة هيغل لمفهوم الدِّين. بل سنكتفي بعرض تركيبي يعتمد في الخيط الناظم على المقاربة المزدوجة التجريبية والعقلانية لمفهوم الدِّين الذي اعتمده في دروس سنة 1824، والذي نجد آثارَهُ في دروسه اللاحقة.

المقاربــة التجريبيــة.

في إطار بلورة المفهوم العام للدِّين، تكتسي كلمة «تجريبي empirique» معنًى مُزدوجًا.

1. إنّ لها في البداية معنى وصفيًا. لقد حفظ هيغل، كما فعل كانط، الدرس

(13) لتحليل أكثر تفصيلًا لمفهوم الله، على صلة بوضع اللاهوت الفلسفي الهيغلي، انظر: Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p.289-312.

الفلسفي المتعلّق بالتجريبيّة الإنكليزية. لذلك بدا له أنّ ممّا لا غنى عنه أن يسلك أولًا «طريق التجربة، والمُلاحظة» (م.ن.، I، 166؛ 156) لوصف الدِّين كمعطى أنثروبولوجي أساسي. في الوقت نفسه، لديه وعي حاد بالصعوبات التي تعتري تطبيق المفهوم الإمبيريقي على ظاهرة هي بطبيعتها، تتحدى الملاحظة الخارجية كالملاحظة الداخلية. «الله لا يمكن أن يُلاحَظ» (م.ن.، I، 166؛ 156)، على طريقة مُلاحظة الأرصاد الجوية. إنَّه يتهرب من الملاحظة الداخلية أيضًا، أي من الاستبطان، لأنّه هو كلّ شيء، لكنه ليس حالة نفسية!

2. في الوقت نفسه، للعبارة معنى «سِجالي». إنَّها تعني «تمثيل الدِّين وهو ما جرت العادة على تجنُّبه في زمننا»، وكان هيغل قد فضح مظاهر نقصه وإبهامه في مقدّمة دروسه. إنَّ التحليل النقدي للقصور النظري في المفاهيم المعتادة للدِّين توفّر لنا دليلًا إضافيًّا لمصلحة الطريق الهيغلي الخاص، أي للمقاربة «العقلانية» التي سنتحدّث عنها لاحقًا.

فكيف يتمثّل الدِّين لنا إذا ما تفحّصناه بعين المُلاحظ التجريبي؟ إذا ارتقينا من الأكثر بدائية (أوّلية) إلى الأكثر نُضجًا، ومن الأكثر ذاتية إلى الأكثر موضوعية، انعقدت المُقاربة التجريبية للتَّحديدات المفهومية الآتية.

المعرفة المباشرة وصعوباتها.

تنطلق المقاربة التجريبية من مُعاينة أوّلية: «إنَّ لوعينا معرفة مباشرة بالله» (م.ن.، I، 71؛ 66). هذه «المعرفة» مُطابِقَةٌ لِلوَعي الذاتيّ. إذ كلّ وعي روحي «يعرف» أنَّ الله موجود وأنه التقاه بطريقة ما، وذلك لأنَّه التقى ذاتَهُ. غير أنَّ وجود وعي مباشر لِلَّه لا يُعطي حُكْمًا مُسبقًا أبدًا على الحقيقة المُقابلة. ففي المعرفة المُباشرة يلتقي اليقين بوجود الله التقاءً كاملًا يقين الذات بنفسها. وكلّ شيء يفسد من اللحظة التي يوضع فيها هذا الاعتقاد العفوي والساذج في حالة تعارض مع المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة، وهي المعرفة المتوسّطة والمُتمفصلة مفهوميًا. ولا يأتي الخطر من «الإيمان الساذج» بل من المثقّفين الخائبين الذي يستحضرون، على غرار موريس كلافل (Maurice Clavel)، الإيمان الساذج، لكي يستهينوا بالفلسفة.

وإذا كان هيغل قد انتقد وجهة نظر المعرفة المباشرة فلأنه استشعر فيها الخطر المتمثّل في إمكان ذوبان موضوعية الله داخل اليقينيات الذاتية؛ لأنّها هي التي تستحوذ هنا على الله. إنّ «المعرفة المباشرة» لا تستحقّ اسمها؛ فليست سوى معرفة مزيّفة تلك التي لا تتوصل إلى أن تتخطى مجرّد تأكيد وجود إله تظلّ هويته غير محدّدة تمامًا. هنا تكمن مُفارقة «المعرفة المباشرة»: إنّها تزعم «المعرفة»، في حين أنّ كلّ معرفة جديرة بهذا الاسم هي معرفة شيء ما وتتضمّن الحدّ الأدنى من التوسّط. «أن تمتلك معرفة محدّدة يعني أنّك تعرف» (م.ن.، I، 76؛ 70). وعلى النحو نفسه، حيثما وُجدت ديانة، وُجِدَ حَدّ أدنى من المعرفة. فـ «المعرفة المباشرة»، بمعزل عن أيّ توسّط، ليست سوى خديعة! وبالمعنى الدقيق جدًّا للكلمة ينبغي القول «إنّه لا وجود لمعرفة مباشرة» (م.ن.، I، 305؛ 287) بصورة عامة، وأقلّ من ذلك في الدّين لأنّه ليس سوى معرفة الله، إنّه «معرفة من طريق الوسيط أساسًا» (م.ن.، I، 307؛ 288).

والتنازل الوحيد الذي قدّمه هيغل إلى المُدافعين عن «المعرفة المباشرة» (شلايرماخر وجاكوبي)[14]، هو إقرارُهُ بأنّهم فهموا أنّ مضمون الدّين بالذات يسكن الوعي البشري بما يكفي من الحميمية لكي يتمكّن العقل البشري من أن يُعطيه شهادة ودليلًا. هكذا، فالوعي البشري مطروح بصفته وعيًا دينيًّا بطبيعته. غير أنّ خطأهم الحتمي هو رغبتهم في جعل كلمة الدّين الأولى هذه هي الكلمة الأخيرة. إنّ الدّين، عندما يُختزَلُ في معرفة مباشرة، يبدو لنا في أحسن الحالات بصفته معطًى أنثروبولوجيًا أساسيًّا. أمّا السؤال عن أهميته المعرفية، ومن ثَمّ عن حقيقته الموضوعية، فهو لا يزال معلّقًا كليًّا.

«الدّين في القلب»: حدود الشعور.

الوعي الدّيني يقوم ضمنيًا على اقتناع نهائي يُمكن أن يعبّر عن نفسه من

(14) نتذكّر هنا القياس الصوري لجاكوبي، الذي تعرّض أيضًا لانتقاد شيلّينغ: «الإنسان وحده يملك معرفة الله، في حين لا يملكها الحيوان. والحال أنّ العقل هو الشيء الوحيد الذي يميّز الإنسان من الحيوان، العقل إذن هو الذي يوحي بالله مباشرة، أو هو فينا على نحو الوجود الذي يجعل معرفة الله موضوعة فينا».
(Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, T. II, Leipzig, G Fliecher, 1815, p.8).

خلال مشاعر مُندفعة شيئًا ما أو مُتحمّسة. وعندما نُراعي هذا العامل نتقدّم خطوة جديدة في المُقاربة «التجريبية» للدِّين. ولا يُمكننا إنكار وجود المشاعر ولا الدور الحاسم الذي تؤدّيه في التجربة الدِّينيَّة. والسؤال الوحيد يتعلّق بمعرفة مدى إمكان أو عدم إمكان أن نمنحها قيمة تأسيسية.

إنَّ هيغل يستخدم عبارة «شعور» استخدامًا فضفاضًا، قاصدًا بها مجرّد الإحساس، كما يبيّنه المثل المُكرّر للإحساس بالقساوة، وكذلك الظواهر العاطفية الخالصة، كشعور الحقد أو الحب. ونستنتج، من ناحية أخرى، انزلاقًا مُصطلحيًا بين الدروس الأولى والدروس الأخيرة. ففي البداية نعثر بكثرة على كلمة «انطباع» (*Empfindung*) التي تنطوي على دلالة إضافية قدحية كالتي في كلمة (sensiblerie) (*Empfindsamkeit*)*، في حين استبدلت العبارة في الدروس اللاحقة، بلا شكّ بتأثير شلايرماخر، بكلمة «شعور» *(Gefühl)*. هذا النقص في التحديد هَوَّن من شأن النقد الشديد القسوة الذي وجّهه هيغل إلى المُبالغة في تقدير قيمة الشعور الدِّيني. وقد استخدم في نقده مجموعة من الحُجَج.

1. فأضعفُ الحجَج تجعل الشعور نوعًا من التنازل للحيوانيَّة. فـ «الحيوان له مشاعر، لكنه لا يتجاوز المشاعر فحَسْب؛ الإنسان مفكّر؛ والإنسان وحده له دين. ينبغي أن نستنتج من ذلك أنَّ الدِّين يجد موقعه الباطني داخل فعل التفكير» (م.ن.، I، 271؛ 255). وإذا كان الوعي الدِّيني، كما رأينا، هو الذي يُثبت الفرق القاطع بين الإنسان وللحيون، فإنَّ إطلاقية الشعور قد تُلغيه.

2. الضعف الذي يشكّل قوام الشعور لا يسمح بتميّز الموضوعي من الذاتي والواقعي من المُتخيّل. إنَّ استيهامًا دينيًا أو هلوسة دينية قد يستأثران بقوة عاطفية تُشبه ردّة الفعل العاطفية التي تتولّد من لقاء حقيقي. بل إنَّ التأثير قد يكون أقوى مما لو لم يحدث اللقاء، كما تُبيّن ذلك صعوبة «حمل المرء على الإصغاء إلى العقل» إذا كان «يسمع أصواتًا»!.

3. وثَمَّةَ حُجّة نقدية أُخرى ترجع إلى الوعي الدِّيني نفسه. فما الذي يعلّمنا الدِّين حقًّا؟ يُعلّمنا نكران الذات ونسيانها. والحال أنّ الشعور، بصفته شعورًا، هو عاجز، بالتحديد من هذه المسافة، من هذا الابتعاد عن الذات وعن تجارب

(*) معناها الحساسية المزيّفة. [المترجم]

الذات. ذلك أنّه وراء الإنسان الذي يعرض دائمًا حالاته النفسية تكمن أنانية شديدة الصلابة، لا تقدرُ هي أيضًا على أن ترتفع إلى مستوى الموضوعية الذي يتطلّبه العلم ولا إلى مستوى التجرّد الذي يتطلّبه الدِّين. وفي منظور هيغل ـ وهنا يكمن، بلا شك، الغموض السري في موقفه الشخصي ـ يحدث كلّ شيء كما لو أنَّ الأمر يتعلّق بالشيء نفسه.

وقد عُزِّزَ هذا النقد بنوع من التلاعب اللغوي بضمير التملُّك: *mein*، («لي») والموصوف: *Meinung* («رأيٌ») إذ لا يكفّ الشعور عن مناداة: «هذا لي، هذا حدثَ لي أنا» إلخ.، من غير أن يتساءل عن الشروط التي يُمكن في ظلّها أن تُماثِلَ هذه التجربة سِواها من التجارب. لهذا، فإنَّ «حرارة الشعور» المذكورة حرارة خادعة؛ فهي لا تُدفِئُ غير قلب صاحب التجربة، وتُبقي قلوب الآخرين باردة كليًّا.

4. هناك ما هو أخطر من ذلك: فـ «المسوّغات القلبية» التي نادرًا ما تكون جديرة بهذا الاسم، تمنعنا أيضًا من الاهتمام بجدّية بما نختبره. وهنا بالتحديد يدخل النقد الهيغلي لـ «الدِّين في القلب» (م.ن.، I، 286؛ 269)، أي لدين الشعور الصافي، الدليل القاطع لتتمة تحليله: إنَّ قوة التجربة العاطفية لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال أن تقرّر الحقيقة الموضوعية لمضمون التجربة. وإذا كان من المستحيل، بعكس ما ظنّه هيوم، تأسيس الفلسفة الأخلاقية على تجربة «المشاعر الأخلاقية»، فما هو أكثر تَعَذُّرًا مُطالبة المشاعر الدِّينيَّة بأن تحدّد بالذات جوهر الدِّين. وحتى إذا تعلّق الأمر بالدِّين [هيغل يستخدم كلمة خصوصًا بدل كلمة حتى]، فإنَّ للشعور بصفته شعورًا قيمة ذاتية خالصة . إنَّ استحضار الشعور من أجل الدفاع عن الدِّين وتسويغه هو، في معظم الأحيان، إقرار بالفشل: «يُستحضر الشعور عادة حين تغيب المسوّغات» (م.ن.، I؛ 178؛ 167).

أفلا يَحقُّ لنا القول بَعْدُ إنَّ الدِّين هو، في جانب كبير منه، «شأن قلبي»؟ يقضي جواب هيغل بانتزاع فكرة الدِّين «القلبية» من فكرة الشعور الضيقة. إنَّ القلب يعني الذات عينها ipséité التي تتسامى بما له علاقة بمجرّد الشعور.

فالذاتيّةُ الدِّينيَّة تَبيّنُ حدودها النظرية وتبدأ بإنتاج أضرار عملية، في الأقل حين يُطلب من الشعور ما لا يمكن أن يُعطيه: أن يكون «المصدر، والجذر، والمبدأ المُشرِّع» (م.ن.، I؛ 288؛ 271) لمضمون الدِّين. «إنَّ محتوى القلب ليس،

بصفته هذه، ما هو حقيقي» (م.ن.، I؛ 291؛ 274)؛ ولأنَّ هيغل يعرف أنَّ هذه حقيقة في الدِّين أكثر من سواه، نجدُهُ يستخدم صورة أُخرى ليعبّر عن فكرته عن المكانة المُهِمَّة والمحدودة في الوقت نفسه التي ينبغي منحُ الشعورِ إيّاها في التكوين الفلسفي لمفهوم الدِّين. إذ يُنظر إلى الشعور على أنّه بذرةٌ تحتوي في داخلها نطفة شجرة المستقبل. إنَّ الشعور نوع من الغلاف الواقي، لكنه شعور ينبغي له، في اللحظة المُناسبة، أن ينفجر ليسمح لشجرة المعرفة بأن تنبت وتبلغ قامتها الناضجة.

التمثّل: بداية الفكر التصويري.

لا شيء يُبَيِّنُ عدم كفاية المعرفة المباشرة والشعور المحض أفضل من الحقيقة الكونية القائلة التي مفادُها أنّ الأديان، حتى أكثرها بدائية، أبدت الحاجة إلى تطوير معرفة تقبل التلقين، والنقل والتعلّم. ولا يُهِمّ أخذ هذا «التعليم الدِّيني» شكل طقس التدريب والتلقين أو شكل درس التعليم الدِّيني، إذ رأى هيغل أنّه إذا كان الدِّين «يتطلّب تعليمًا» فذلك له معنى محدّد: «الثقافة الدِّينيَّة تبدأ بالتمثّل» (م.ن.، I، 288؛ 281). والحال أنّه إذا «أمكن أن يُدرّس الدِّين». و«أن يُنقل» (م.ن.، I، 151؛ 141؛ I 306؛ 288-289)، فذلك بلا شكٍّ بفضل التمثّلات، على خلاف أيّ شيء سواها. إنَّ دينًا لا ينبني إلّا على الشعور لا يمكن أن ينتشر، في أحسن الأحوال، إلاّ بالعدوى!

والمُقاربة التجريبية للدِّين تتقدّم بذلك خطوة مُهِمّة مع مُراعاة التمثّلات الدِّينيَّة، التي يمرّ المؤمن بفضلها من الجانب الذاتي، اليقين الداخلي بالله الذي يوفّره له الشعور، إلى الجانب الموضوعي، فكرة الله نفسها. وكلّ تمثّل ديني هو بداية مَوْضَعَة تسمح للإنسان المتديّن بأن يُدرك مضامين الفكرة التي تسكنه، بمعزل عن أحواله النفسية. إنَّ ضرورة هذا الانتقال تجد تسويغَها في سبب مزدوج ميتافيزيقي وديني أيضًا.

فمن الزاوية الميتافيزيقية، أن يُقالَ إنَّ الإنسان كائن روحي يعني أن يُقالَ إنه قادر على التمثّل؛ وبالنسبة إلى وعي روحاني «ما من إحساس إلّا هو تمثّلٌ أيضًا» (م.ن.، I، 126؛ 119). من هنا الضرورة الحيوية في «البحث عن منطقة في الوعي، تتمثّل فيها كينونة الموضوع من حيث كونه موضوعيًّا» (م.ن.، I، 182؛ 171).

ويُضاف إلى ذلك الشيء الذي سبق ذكره، وهو أنَّ طبيعة التجربة الدِّينيَّة نفسها تفرض علينا ألّا نُقِرَّ بما للذاتيَّة من خصوصية وأُحادية. وخلال عملية الانتقال هذه يتحوّل اليقين الذاتي الخالص إلى اعتقاد راسخ. لهذا أعلن هيغل أنَّ

«الله ليس أسمى شعورٍ، بل هو أسمى فكرة». إنَّه «للإنسان أساسًا في شكل التمثّل» الذي هو «وعي لشيءٍ ما يجده المرء أمامه على صورة عنصر موضوعي» (م. ن. ، I، 291؛ 274).

لكن ماذا يعني بالتحديد مصطلح «التمثّل»؟ إنَّه يعني قوسًا واسعًا يضمّ كلّ ما يتعلّق بالمضامين داخل الوعي الدِّيني.

1. يُقالُ ابتداءً، إنَّ الصور المأخوذة من التجربة المحسوسة الداخلية أو الخارجيَّة يستخدمها الوعي الدِّيني ليُشير إلى حقائق يعرف عنها أنَّها تسمو فوق المجال المحسوس. وحين يُطبّق على الله صورة الأبوة، أو يتكلّم على «الغضب» الإلهي، فإنَّ المؤمن يعلم أنَّ الأمر لا يتعلّق بصور لها معنى وصفي صِرْف، بل يتعلّق برموز لها معنى مجازي.

2. إلى هذه الرمزية البسيطة في اللُّغة الدِّينيَّة يُضيف هيغل كلّ ما يتعلّق بالتاريخ والسرد القصصي. إنَّ الوعي الدِّيني لا يستطيع أن يتمثَّل العلاقة التي تجمعه بالله إلّا نتيجة تعاقب مُبادرات إلهية موجّهة إليه، مُبادرات تطلب أن تُروى. وهذا يفسّر أشكال التواطؤ بين الوعي الدِّيني والوعي الأسطوري، وكذلك البنية السردية الحكائية في الأناجيل. وهكذا، ففي تاريخ يسوع الإنسان، ينبغي أن نميّز بوضوح «فعلًا إلهيًا خالصًا» (م. ن. ، I، 294؛ 277).

3. إلى هذا التواطؤ المُزدوج الذي يقيمه الوعي الدِّيني العادي مع المحسوس، على شكل صور وحكايات تُغذّي مُخيّلته، يُضيف هيغل تحديدًا دقيقًا مهمًّا: يوجد «تمثّل» حتى حيثُ يذهب الوعي الدِّيني إلى أنه ارتفع فوق حدود المحسوس. وهكذا، فإنَّ فكرة الخلق من عدم *ex nihilo* تفترض التنكّر للفكرة الفظّة عن الله الخزفي (الفخاري)، الذي يصنع قالب كلّ المخلوقات في مادة موجودة سَلَفًا. ويَصْدُقُ ذلك أيضًا على فكرة الجبروت والحكمة الإلهية: الله ليس مستبدًّا بقوة مُطلقة ولا هو حاسوب عملاق! لكن إذا كان هيغل قد تمسّك بأُطروحته القائلة إنَّ الوعي الدِّيني، حتى في أكثر اجتهاداته العقدية تطوّرًا (التحديدات والتعريفات المجمعية مثلًا)، فالسبب في ذلك هو أنه يبقى خاضعًا لنظام التمثّل، لأن الذي يُميِّز، عنده، هو الخضوع لمُعطى سابق. وفي أحسن الأحوال، يُعَدُّ الفكر التمثيلي امتدادًا للتحديدات

الثابتة (هذا ما يفعله اللاهوت حين يُحصي النعوت الإلهية). وهذا بالتحديد يظهر حدّهُ الجوهري الذي بإمكان الفكر المفهومي وحده أن يُلغيه.

والسؤال الحاسم يستهدف معرفة مدى كون مجرّد التمثّل قادرًا على تسويغ جانب الحقيقة الموجود في التجربة. وليست المسألة مُجرَّد مسألة الانزياح الذي يظلّ قائمًا بين التمثّلات المُرتبطة حتمًا بالإدراك وبين المعاني التي تتجاوز حدود المُدرك. إنَّ الوعي الدِّيني الأكثر بدائية يملك في الأقل استشعار عدم التطابق هذا. والمسألة الحقيقية هي مسألة المباشَرَة الفريدة التي تميّز التمثّل بصفته تمثُّلًا. إنَّ ما يميّز التمثّل، عندَ هيغل، مهما كانت درجة بلورته، هو كونه لا يتوصّل إلى الانفصال فعلًا عن نظام المباشَرَة؛ فالوعي الدِّيني يعرف أنّ «الرموز تحُثُّ على التفكير»، لكنه لا يجرؤُ على المُضيّ إلى آخر مُتطلّبات العقل. هو يجهد في تطهير تمثلاته للإلهي، وذلك بـ «تعقيمها» قدر الإمكان من الصور الحسّية المُبالغة. غير أنَّه يبدو غير قادر على التحرّر من ضغوط الفكر التصويري نفسه.

لهذا سيجد الوعي الدِّيني نفسه، عاجلًا أو آجلًا، وقد تجاوزه الفهم العقلي المفكّر الذي يزعم القدرة على تخطّي التناقضات الضمنية في الفكر الدِّيني وقادرًا مِن ثَمَّ على إنتاج مفهوم أكثر تماسكًا لِلَّهِ، من خلال التعرّض مثلًا لقضية الانسجام المنطقي بين صفات الله. غير أنَّ الفهم نفسه يصطدم بصعوبة أساسية: كيف تُحدد علاقة المُتناهي باللّامتناهي الغامضة داخل الوعي الدِّيني؟ إنَّ تجديدًا غير مناسب لهذه العلاقة سيُفضي حتمًا إلى تمثّل لله يصوّره بصفته مُجرَّد «ما وراء» المُتناهي.

وآخر كلمة تنطق بها المقاربة التجريبية ستكون نوعًا من اللّاأدرية: لأنّ الله ليس مادة للتجربة، لا يمكن أن يكون إلّا «الماوراء» الخفي الذي لا يعرفه أحد. إنَّ المُهمّة العقلانية المحضة لفلسفة الدِّين ستتمثّل بتخطّي هذا الترتيب المجرّد لمفهومي الدنيا *Diesseits* والآخرة *Jenseits*، وهو ترتيب يعيشه عيشًا ملموسًا «الوعي الشقي» الذي لا يجد الله إلّا بصفته موضوعَ رغبة في اللّامتناهي، والرغبة الحنينية المحضة. ويحدُثُ كلّ شيء كما لو أنَّ هذا التأرجح المُستمرّ بين الذهاب والإياب الذي ينقطع بين ضغوط المُتناهي واللامتناهي ولا يُمكن بلوغه، ينبغي أن يكون الكلمة الأخيرة في الطريق التجريبي الذي يبقى فيه الفكر متحيّرًا بين ذاتيّةٍ يرى أنه عاجز عن تجاوزها وحنينٍ إلى مُطلق صار غير مدرَك. والحال أنه، عاجلًا أو آجلًا، «علينا أن نتخلّص من هذا الشيء المفزع الذي هو

التعارض بين المُتناهي واللامتناهي» (م.ن.، I، 213؛ 200). إذ ذاك تفرض ضرورة مقاربة متميّزة للدّين نفسه، هي المقاربة العقلانية.

المفهوم العقلاني للدّين: الارتقاء العاقل للعقل إلى الله.

لا شيء يُبَيِّنُ طبيعة هذا الانتقال أفضل من التحديد العام للتجريبية التي عرضها هيغل في الفقرة السابعة من موسوعة العلوم الفلسفية: «يحتوي مبدأ التجربة التحديد البالغ الأهمية الذي مفادُهُ أنّ إقرار المرء بمضمون ما وعَدّهُ صحيحًا، يوجب عليه أن يكون هو نفسه داخل هذا المضمون؛ أو يقال على نحوٍ أدَقّ، إنّه يُوجب عليه أن يجد مثل هذا المضمون في وحدة موحّدة مع يقين الذات. عليه أن يكون هو نفسه هنالك، مع حواسّه الخارجيّة، أو مع عقله الأعمق، ومع وعيه الجوهري لذاته».

وكما أنَّ المرء لا يُصبح فيلسوفًا إذا قرأ مؤلّفات فلسفية، فهو لا يفهم جوهر الدِّين إذا لحظَ أو وصف تصرّفات المؤمنين أو من يقولون إنّهم مؤمنون. هنا يكمن الحدّ الأساسي الذي تربطه المُقاربة التجريبية التي تحتاج إلى أن تُستكمل بالمُقاربة التي يُسمّيها هيغل «عقلانية». فما يُهمّ الآن هو فهم ما يعنيه الدِّين «لمن يُلاحظه في الوقت نفسه» (م.ن.، I، 217؛ 204). وعلى هذا، يتطابق التعريف العقلاني الدِّيني بوصفه «وعي الذات للروح المطلق». (م.ن.، I، 222؛ 235؛ 208، 220). يُفهم الدِّين إذن بصفته «وعي المضمون العقلاني الأكثر شمولًا بما هو كذلك» (م.ن.، I، 114؛ 107)، «العقلاني إن صحّ القول بصفته حالة وعي» (م.ن.، I، 115؛ 108).

والمُضاف إليه في تعريف الدِّين بصفته وعيَ العقل المُطلق لِذاته ينبغي ألّا يُفهم بصفته مضافًا إليه بمعنى ذاتيٍّ فحَسْب (الفكرة التي يكوّنها الإنسان من المُطلق) بل قبل ذلك بصفته مضافًا إليه بالمعنى الموضوعي (انعكاس العقل المُطلق في وعي بشري محدود). ويمنعنا ذلك من الاكتفاء بتعريف أنثروبولوجي محض للدِّين. «الدِّين أحد نِتاجات العقل الإلهي، وهو ليس ابتكارًا من الإنسان، بل هو من الأعمال الإلهية التي تعمل عليه وتُنتجه» (م.ن.، I، 46؛ 43). هذا التعريف يعزّز أيضًا أطروحة التطابق بين مضمون الدِّين ومضمون الفلسفة. وإذا كان ما يميّز الفكر العقلاني، كما رأينا، يكمن في الارتقاء المفكّر إلى الله (ارتقاء يجد تعبيره التفكيري في «الأدلة على وجود الله»)، فليس الدِّين سوى التجربة المعيشة لهذا «الارتقاء داخل وعي بشري» (م.ن.، I، 308؛ 291).

وينبغي، كذلك، فحص اللحظات التأسيسية لهذا الارتقاء، كما يعيشه الوعي الدِّيني نفسُهُ. ويُجبرنا ذلك، بطريقة ما، مرة أخرى، ولَو من منظور مُختلف، على اجتياز مُختلف اللحظات التأسيسية للدِّين التي لم تُتح لنا الملاحظة التجريبية أن نكتشفها.

«الخشـوع» («Andacht»).

الزمن الأول يُعيدنا إلى فكرة المعرفة المُباشرة والشعور. ومن الزاوية العقلانية، يُقدّم الدِّين بصفته التجربة المعيشة؛ «لأنَّ الإنسان يشعر بالله في داخله ويعرفه في داخله، في ذاته، ومن موقعه بصفته مؤمنًا يسمو إلى الله ويمتلك اليقين والغبطة والفرح بوجود الله داخل قلبه، بتوحّده مع الله، بأن يحظى برعايته، كما يُقال بلغة اللاهوت» (م.ن.، I، 88؛ 83). ولتحديد هذه اللحظة، استخدم هيغل كلمة «خشوع» (recueillement)* وأيًّا تكن قوة هذه العلاقة التي يُمكن أن تبدأ بالحماسة الدِّينيَّة «العادية» لِتَصِلَ إلى أكثر الأشكال سُمُوًّا للاتّحاد الصوفي، فالمهمُّ هو أننا لسنا هنا أمام حالة نفسية ذاتية محضة، بل نحن كما تبيِّنُ المفردة اللغوية الألمانية (*Andacht = Andenken*) أمام «شعور يفكّر» (*denkendes Gefühl*) (م.ن.، I، 244؛ 228).

وما يميّز التقوى الأصيلة هو أنها «تفكّر في الله بحُبّ» (شارل دو فوكو) (Charles de Foucauld) ولا تكتفي بالرِّضا النفسي الداخلي. إنَّ الخشوع يضعنا على النقيض من ذاتيَّة الشعور: «في حالة الخشوع، ينسى الفرد نفسه، ويكون مُمتلئًا بموضوعه، يتخلّى عن قلبه؛ إنَّه حاضر أمام نفسه، إنَّه معرفة، لكنه لا يبقى ككائن مباشر، وهو ليس في حالة الخشوع والتعبّد هذه إلّا لكونه قد ارتقى إلى المعرفة الشاملة» (م.ن.، I، 244؛ 228). لذلك لا يُوجد فرق أساسي بين التصوّف والتأمّل العقلاني اللذين يُطلق كلٌّ منهما التحدي نفسه أمام الفهم: «التصوّف على نحوٍ خالص ومبسَّط ليسَ سِوى كلّ ما هو عقلاني، وما يبقى خفيًّا على الفهم» (م.ن.، I، 333؛ 314)[15].

(*) وهي تعني أيضًا الورع والتعبّد والتُقى. [المترجم]

(15) بشأن القرابة بين الفكر العقلاني والفكر الصوفي، انظر: *Zusatz* au § 82 de l'*Encyclopédie*، إذ ينتهي بتأكيد أنَّ «كلّ ما هو عقلاني ينبغي أن يتحدّد في الوقت نفسه بصفته روحانيًا، وهذا يعني ببساطة أنّ العقل يمضي إلى أبعد من حدود الفهم، لكن لا يُقال أبدًا إنَّ العقلاني ينبغي أن يُعَدَّ عصيًّا على الفهم ولا يبلغه الفكر».

«الإيمان»: «شهادة العقل في موضوع/ شهادة العقل بشأن العقل».

في المنظور العقلاني، يحتلّ «الإيمان» موقعًا شبيهًا بالتمثّل في المُقاربة التجريبية[16] وبخلاف الإيمان البسيط («المعرفة المباشرة» بالمعنى الذي ذهب إليه جاكوبي)، يُعَدُّ الإيمان الأصيل هو الالتزام الحرّ والعاقل بمضامين روحية. لذلك، عليه أن ينتصر على الوجود الخارجي الظاهري للمُعجزات، وعلى التقاليد، وعلى التاريخ، وعلى السلطة. والأُطروحة التي تُدافع عن أنَّ المعرفة الدِّينيَّة تقوم على تعليم وتثقيف يأتيانها من الخارج ليست، في أحسن الأحوال، إلّا نصف حقيقة. وفي المنظور العقلاني، يُطبِّق هيغل على الدِّين نسخة معدّلة من مذهب أفلاطون في التذكّر المُبهم*: «لا يُمكن أن يكون الدِّين نتيجة أو أثرًا للديانة الموحى بها ولا للتربية، بحيث يصير الدِّين نتيجة مصنوعة من الخارج، أي شيئًا مصنوعًا صُنعًا آليًا وموضوعًا داخل الإنسان» (م.ن.، I، 307؛ 289).

فما الدِّين بحَقٍّ إذن في جوهره الأكثر حميمية؟ ليسَ سِوى الشهادة الباطنية التي يشهدها العقل البشري على العقل المُطلق، الإلهي. فهذه «الشهادة من العقل» هي التي تشكّل جوهر الإيمان الدِّيني. «يرتكز الدِّين على الشهادة وبذلك يكون له أساس. لكن الأساس المُطلق بالمعنى الصحيح للإيمان، الشهادة المُطلقة المتعلّقة بمضمون دين ما، هو شهادة العقل، لا شهادة المُعجزات، ولا التفويض الخارجي، التاريخي. إنَّ المضمون الحقيقي للدِّين يجد تفويضه في شهادة العقل الخاص الذي يكون هذا المضمون، بالنسبة إليه، مُنسجمًا مع عقلي، ويلبّي حاجات عقلي» (م.ن.، I، 285؛ 268).

إنَّ الدِّفاع عن الدِّين الذي يُريد أن يُثبت من الخارج مصداقية مضامين الإيمان مُستخدمًا السبيل الذي أطلق عليه بلونديل اسمَ «الطريقة الخارجيَّة» إنّما هو دفاع يضيع هدفه. ففي التصوّر الهيغلي، ليس الإيمان غير «شهادة عقلي أنا، شهادة العقل على موضوع العقل» (م.ن.، I، 238؛ 223). إنَّ «مُسَوِّغات

(16) بشأن التصوّر الهيغلي للإيمان، انظر: André LÉONARD, *La Foi chez Hegel*, Tournai, Desclée, 1970.

(*) تنبّه النفس بعد اتصالها بالبدن إلى معارفها في حياة سابقة. [المترجم]

الإيمان»، ـ وهي لازمة ـ ينبغي أن تكون هي أنفُسُها روحية، أي مُتَوَجِّهةً إلى الروح. لذلك، فإنَّ «الأساس الحقيقي للإيمان هو نفسه شهادة العقل على موضوع العقل» (م.ن.، I، 238؛ 223).

ولا شك في أنَّ معرفة الإيمان، مفهومًا بهذا المعنى، تمتلك مباشرةً خاصة تذكّر ببعض ملامح المعرفة المُباشرة (الفورية). غير أنَّ الأمر يتعلّق بفورية لا يُستغنى عنها في الدِّين نفسه. لأنَّه، من أجل أن يتمكّن العقل البشري من أن يُقَدِّمَ شهادة على العقل المُطلق ـ «العقل يشهد على العقل» (م.ن.، I، 307؛ 290) ـ ينبغي أن يكون موظَّفًا قبل ذلك مِمَّن يزعم أنَّه يُعطيه شهادة. هكذا فليس لشهادة الإيمان (*Zeugnis*) معنى إلّا بشرط أن تكون صادرة (*Erzeugnis*) عن العقل المُطلق نفسه. وبهذا المعنى يفترض هيغل أنَّ على «الدِّين ألّا يحتوي غير الدِّين، وبهذه الصفة فهو لا ينطوي إلّا على حقائق أبدية عن طبيعة العقل» (م.ن.، I، 241؛ 225). فالإيمان يُصبح خالِصًا أي روحيًّا محضًا أو لا يُصبحُ كذلك!

وباسم الميتافيزيقا الهيغلية المتعلّقة بالعقل، تبنّى هيغل تمييز بولس بين النصّ وروحه. لكن هل تكفي الإشارة إلى أنَّ «الله إنّ تكلّم فكلامه روحي لأنَّ الروح لا تنكشف إلّا أمام الروح» (م.ن.، I، 240؛ 225) لكي تبطل مُعجزة شفاء المرضى، بذريعة كونها مجرّد حادث عارض؟ «هناك مجال، بلا شكّ، للشعور بالرِّضا بأن يمتلك شخص يَدًا سليمة، ولكن ذلك أمر لا نُبالي به، لأنَّ هناك ملايين الأشخاص الذين يتحرّكون بأطراف مشلولة أو معطّلة وما من أحد منهم يشفى» (م.ن.، I، 240؛ 224)، كما يقول هيغل. بيدَ أنّ ما تناساهُ هيغل أو ما نسيه حقًّا هو أنّ الإنسان المعنيّ يرى أنّ شفاء يده هو بالتحديد يُصبح إشارة موجّهة إلى عقله.

«العبادة».

إذا ألقينا نظرة استرجاعية على المُقاربة التجريبية للدِّين، فلن نستطيع إلّا أن نُدهَشَ لوجود ثغرة ظاهرة في التحليل الهيغلي: الصمت التام عن المُمارسات الدِّينيَّة والطقوس. وتتعزّز هذه الدهشة أيضًا عندما نرى أنَّ هيغل، من خلال المنظور العقلاني بالتَّحديد، أطلق التفكير بشأن فعل العبادة الذي يُعَدُّ امتدادًا

طبيعيًا. وإذا كان للإيمان مضمون روحي محض، فإنّ على تطبيقه العملي أن يحمل معنى روحيًا محضًا: العبادة هي «النشاط العملي الذي يُمارسُهُ المؤمن بنفسه ليتخلّى عن ذاتيّته، ولإعطائه إجازة» (م.ن.، I، 250؛ 234). إنّ التضحيات، بصفتها مُعطًى أساسيًا في تاريخ الأديان، هي إرهاص على صعيد الوجود الخارجي لمطلب نُكران الذات، وهو مطلب روحي باطني.

إنّ ممارسةَ العبادة، من هذا المنظور العقلاني، ليست سوى التعبير العملي عن ارتقاء الروح إلى الله، الانتقال إلى فعل أو مُمارسة «الروحانية العارفة» (م.ن.، I، 237؛ 222). وكما أنّ فكرة اتحاد النفس بالله لا معنى لها إلّا إذا كانت نُقطة انطلاقها من الله، ففعل العبادة كذلك، من موقع كونه فعلًا بشريًا بين أفعال أُخرى، لا معنى له إلّا إذا أُسند إلى الله. فالطقوس الدِّينيَّة البشرية ينبغي أن تكون طقوسًا إلهية، «فعل الله نفسه من خلال الفعل البشري»، وإلّا فإنّ الطقوس لا تنطوي على أية حقيقة.

ويضعنا الفهم العقلاني للعبادة في مواجهة المُفارقة الآتية: لا يكون لفعل العبادة معنى روحي إلّا إذا أقرَرنا بأنّ المُبادرة الأُولى تعود إلى الله. وذلك يعني «أنّ ما هو مُفترض في العبادة هو أنّ غفران الله للإنسان قد أنجزه الإنسان للإنسان» (م.ن.، I، 332؛ 313؛ I، 358؛ 338) ـ ما يُمكننا قوله باللُّغة الدِّينيَّة هو أنّ «كلّه من نِعَمه!». ومع ذلك، لا يعني هذا أبدًا أنّ المؤمن المتديّن يتلقّى الفعل الإلهي بسلبية ترضى بالقضاء. وما هو حقيقة موضوعية يظلُّ في نظر الوعي الدِّيني مُهمّة مُلقاة عليه: «اتحادي بالله في داخلي، تَعَرُّفي في الله وتَعَرُّف الله فيّ» (م.ن.، I، 331؛ 312)، أو كذلك: «اتحادي أنا، بصفتي الذاتية، مع ذاتي في الله» (م.ن.، I، 332؛ 313).

ورأى هيغل أنّه أمرٌ أساسي أن نعرف كيفيَّة التمييز بين «التضحية الشكلية بالحيازة الخارجيَّة» (م.ن.، I، 256؛ 239) والتضحية القلبية الداخلية. فالتضحية بمعناها الأول «طريقة سطحية في التصرّف لا تبلغ عمق المؤمن وسريرته؛ أمّا الإيجابي فهو الفرح، والعيد، والاحتفال» (م.ن.، I، 258؛ 241). وإذا كان الوعي الدِّيني يعكف على إحياء المآثر وروعات الاحتفالات الطقوسية، فهو لا ينسى أنّه «أمام لوحة من الحزن تملأ سطح الكرة الأرضية،

أمام حزن لا يبدّده شيء» (م.ن. ، I، 261؛ 244). والعبادة التي يتجلّى مظهرها الأساسيّ في «خدمة الموتى عمومًا» (م.ن. ، I، 262؛ 245) تدلّ، على وجه التحديد، على عجزها عن تحرير الإنسان من كونه مخلوقًا فانيًا. فأمام جِدِّية الموت تبدو العبادة بعيدة عن الجِدِّية!

وهذا التناقض الداخلي في فعل العبادة لا يُلغى إلّا إذا دخلت العبادة كليًا «في المجال الباطني». وما يُسمّيه القديس بولس «العبادة العاقلة»، التي على المسيحيين أن يتوجّهوا بها إلى الله، يتحقّق في ما يُسمّيه هيغل «العبادة في جناح الحرية»: «العبادة هنا هي المعرفة، معرفة المضمون الذي يشكّل العقل المُطلق، وكذلك الحدس وتمثّل هذا التاريخ الذي هو مضمون العقل المُطلق، والذي له في الوقت نفسه جانب يكون به أيضًا، على نحوٍ أساسيّ، تاريخ البشر، التاريخ الذي يُعَدُّ الإنسان جزءًا منه» (م.ن. ، I، 263؛ 246). ولا شيء يمنع من أن تكون الفلسفة نفسها، بصفتها إكمالًا نهائيًا لارتقاء العقل إلى الله، قادرة على أن تتخذ طابعًا ثقافيًا. إنّها، على طريقتها، «عبادة دائمة؛ غايتها هي الحق، الحق في أسمى صُوره بصفته عقلًا مطلقًا، الحق في صورة الله. وليست الفلسفة سوى معرفة هذا الحق في شكله البسيط فحَسْب بصفته أنه هو الله، وهي كذلك معرفة العقلاني في كتاباته بصفتها مما يُنتِجُهُ الله ومزوّدة بالعقل، تلك هي الفلسفة» (م.ن. ، I، 335؛ 315).

الدِّين المحدَّد والمعنى العقلاني لتاريخ الأديان

اللحظة الثانية للعقل المفهومي هي لحظة يوم الحساب في بنية المفهوم الهيغلي، وهي لحظة ينبغي حملها هنا على المعنى الاشتقاقي لكلمة *Ur-teil*، «الانشقاق الأصلي» الذي يشكّل حقل «الخاص». إنّه لا يُضاف من الخارج إلى كلّية مجرّدة، بل هو نتيجة الانشقاق الذاتي للمفهوم.

وقد كان على العقل انتظار عدة آلاف من السنوات لكي يطوّر مفهوم الدِّين ويدفع البشرية إلى أن تَعِي ذلك. والقاعدة العامة في حياة العقل هي هذا الانتقال البطيء من المباشرة إلى التوسّط. أمّا ما يتعلّق بفهم الدِّين، فإنّ مفهوم الدِّين يُطابِقُ ما أسماه هيغل «الدِّين المحدّد». وهذه العبارة تنطوي هي أيضًا على دلالتين، تجريبية وعقلانية.

1. من الزاوية الإمبيريقية، ينبغي العلم بوجود عدة ديانات مُلهمة تتعاقب أو تتعايش بدرجةٍ مّا سلميًا عبر التاريخ، ما لم تَخُضْ حرب إبادة لا هوادة فيها. أفتستطيعُ الفلسفة أن تميّز معنى عقلانيًا في هذه الصيرورة، أم يجب بعكس ذلك، أن تُذعن لئلّا ترى محضَ تحوّلات مشوّشة إلى حدٍّ ما، من تاريخ كان يُمكن أن يجري بطريقة مُختلفة؟.

2. الفكرة العامة التي كوّنها هيغل عن التاريخ في فلسفة التاريخ التي وضعها، تجد صداها كذلك في قراءته لتاريخ الأديان. إذ كانت قراءته للتاريخ الدِّيني محكومة بالمبدإ الذي «عزم العقل المُطلق بفضله على أن ينحبس داخل المحدَّد» (م. ن.، I، 56؛ 52). هذا التجلّي الذاتي لـ العقل «يحتاج إلى وقت» ويجتاز عدّة مراحل من الإنضاج التي ينبغي أن تكون الفلسفة قادرة على رسم معالمها. من هنا إمكان القراءة العقلانية لتاريخ الأديان. إنَّ الأديان المُختلفة تشكّل على اختلافها مراحل ضرورية على طريق الفهم الذاتي الأمثل لـ العقل المُطلق. إنَّ الديانات المُختلفة ينبغي تفسيرها وفكّ رموزها بصفتها صُوَرًا للوعي وتجربةً ضرورية للمعنى، لا بصفتها تجلّياتٍ تاريخية مُحتملة. ذلك أنَّ الأديان هي، في الحقيقة، «مراحل من طريق العقل؛ وكون العقل هو الذي يصنع هذا الطريق ، هو طبيعة العقل نفسه» (م. ن.، I، 57؛ 54).

والبديهية التي تحكم القراءة الهيغلية، ذات الإلهام الغائيّ بعمق، للديانات المُلهَمة (ومنها المسيحية)، تعود كلّها إلى منظور غائي هو الآتي: «الأكثر ارتفاعًا هو الأكثر عُمقًا» (م. ن.، II، 9). والمنطق المُتحكّم في سير التاريخ هو منطق التعميق التدريجي، الذي يبلغ ذروته في المسيحية. ويطرح هيغل على كلٍّ من الديانات التاريخية التي يستعرضها في كلّ مرة الأسئلة الثلاثة الأساسية، وهي تنحدر كلّها من تصوّر الدِّين كما شيّدناه حتى الآن: كيف يتحدّد مفهوم هذا الدِّين؟ وما تمثّله للإلهي؟ وأي نوع من العبادة يصدر عنه؟

مرحلة دين الطبيعة.

1. تنطلق القراءة الهيغلية من احتمال وجود دين الطبيعة (من المهم بلا شكٍّ عدم الخلط بينه وبين مُصطلح «الدِّين الطبيعي» لدى الفلاسفة!) الذي يتكوّن

شكله الأكثر بدائية من السحر أو الشعوذة (*Zauberei*). وحتى إذا لم يكن السحر بصفته سحرًا يشكّل، في نظره، دينًا، أي لا يفترض وجود حدّ أدنى من وعي الإلهي، فإنَّ هيغل يقدّر أنّه، أي السحر، سينتج، عاجلًا أو آجلًا، «دين السحر». وقد استعرض له تفسيرًا طويلًا وبيّن أنّه يفتح الباب أمام الخرافة التي ظلّت تمثّله مُدَّةً طويلة من الزمن، التجربة التي تُقاس إليها الأشكال التي هي أكثر تطوّرًا للوعي الدّيني.

2. المرحلة التالية هي نتيجة أول انشقاق في الوعي أتاح الفرصة أمام تمثّل الإلهي بصفته قوّةً مُطلقة، وقد تمثّلت حِقَبه المُختلفة في الديانات الصينية والهندوسية «اللامية» «lamaïsme» أو البوذية. والتأويل العقلاني يقتضي بالضرورة أن نحدّد لكلٍّ منها تعريفًا مُرتبطًا بمفهومها. إنَّ الديانة الصينية (الطاوية) هي ديانة الاعتدال *mesure*، بحَسَب ما تشير إليه كلمة طاو *Tao*. إنَّ الضرب بالرمل (كشف الغيب) هو، بالتحديد، ما بدا أنّه يُثير اهتمام هيغل.

وبدت الهندوسية له بمنزلة «ديانة التخيّل (فانتازيا *Phantasie*)، أي ديانة «العقل الحالم» الذي تقارن ظواهره الجميلة بالمنتوجات الجمالية للمُصابين بالتعب العَصَبي. إنَّ الغبطة التي يولّدها الدِّين في النفس هي نفسها متعة مُدخّني الأفيون. فالذي ذهب إليه هيغل هو أنّ الهندوسية أفيون الشعب! ففي الصفحات التي خصّصها للهندوسية راح يطرح السؤال عن معرفة مدى كون المثلّثات الإلهية (*Trimurti*) بمنزلة استباق للثالوث المسيحي، وهي مُقاربة رفضها بقوة لأن الله لم يكن قد ظهر فيها في صورة ذات.

3. الشكل الثالث من الدِّين الشرقي مثل البوذية أو اللامية هو ما طرح أكثر المُشكلات تعقيدًا على هيغل، وليس ذلك بسبب نقص في التوثيق المُناسب فقط. إنّه لمن المُهمّ جدًّا أن نتأمّل الرهان التأويلي الذي صاغه بإزاء الغرابة البوذية، لأنَّ له أهمية عامة بالنسبة إلى المُقاربة التي وضعها لتاريخ الأديان: «ومع ذلك، ينبغي تعليم المرء كيفيَّة فهم هذا التمثّل، وذلك بأن يفهم أننا نُسَوّغ التمثّل؛ ونبيّن موقعَ أساسه، ونبيّن ما يتضمّنه التمثّل من عقلانية، وموقعه في قلب العقل. لكن ذلك يقتضي أيضًا أن نكتشف عيوبه. والفهم الذي تتطلّبه منا الأديان يعني أنّها لا تنطوي على أيّ شيء لا معنى له أو لا عقلاني. وأكثر

أهميَّةً أيضًا أن نفهم الحق والطريقة التي يتصل بها بالعقل، وهذا أصعبُ من الحكم على شيء بأنَّه غريب».

وعندما نُرجع البوذية إلى مفهومها، يظهر أنها دين «الكائن في ذاته» être-en-soi (*Religion des Insichseins*) الذي يسمح للنفس بأن تشفى من «الفوضى الوحشية في الديانة الهندية»، وذلك حينما جعلت العدم أسمى تعبير عن المُطلق.

هذه المرحلة الختامية من حلقة أديان الطبيعة، تجعل الانتقال إلى ديانات الفرديَّة الروحية أمرًا لا مفرّ منه. وقد حدثَ الانتقال من الحلقة الأُولى إلى الثانية تاريخيًّا في بلاد فارس، وفي سوريا ومصر. فقد ظهرت في بلاد فارس الزرادشتية التي وصفها هيغل بأنَّها «ديانة الخير أو ديانة النور»؛ وفي سوريا تكوّنت الديانة الفينيقية التي شبّهها هيغل بـ «ديانة الألم والعذاب»، بسبب الأساطير النباتية التي أخضعت الإلهي نفسه لتوالي الموت والانبعاث؛ وفي مصر راحت تتطوّر «ديانة اللغز».

ديانات الفرديَّة الروحية.

يُوَجِّهُ هاجس إعادة كلّ ديانة تاريخية إلى تعبيرها المفهومي قراءة حلقة ديانات الفرديَّة الروحية. وقد عرضها هيغل بصفتها ترعرت على التوالي في كنف ثلاثة مفاهيم ميتافيزيقية: الوحدة، والضرورة، والغائية التي يُمكن أن نُحيلها على عدد مماثل من الأدلّة على وجود الله. وقد حدث تحقّقها الملموس تاريخيًّا في الديانات اليهودية، والإغريقية، والرومانية التي حلّلها هيغل من خلال تسمياتها المفاهيمية بصفتها «ديانة السموّ» (*Erhabenheit*)، و«ديانة الجمال»، و«ديانة الغائية» (*Zweckmäßigkeit*).

وفي القراءة الهيغلية المُقارنة[17] التي تسمح بمُقارنة البِنية المفهومية في دين معيّن مع أخرى، بمعزل عن أيّ سؤال عن التأثير التاريخي، وتسمح أيضًا بمُعادلات لها من داخل الفلسفة، تظهر الديانة اليهودية بإزاء الفارسية، والإغريقية اليونانية بإزاء الهندوسية، أمَّا الرومان فهم صينيّو الغرب!

(17) بشأن صعوبات المُقاربة المُقارنة في تاريخ الأديان، انظر:
François BOESPFLUG et Françoise DUNAND (éd.), *Le Comparatisme en histoire des religions*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

1. نعت الديانة اليهودية وتمييزها بـ ديانة الجلال يجد مُسَوِّغَهُ في أسباب شتى. أولًا لأنَّ الله فيها جرى تصوّره بصفته روحًا عاقلة وأخلاقية، وثانيًا لأنَّ هذا الله جرى تصوّره بصفته واحدًا أحدًا، مفارقًا كليًّا للعالم الذي يدين بوجوده لفعل الخلق الإلهي. وقد أدّى هذا التعالي الإلهي إلى تجريد العالم والطبيعة من الصفات الإلهية على نحوٍ جذري. فلا إلهيّ إلا الله. وفي هذا الصدد، لم يكن هيغل بعيدًا عن فكرة التعارض بين «المقدّس» «Sacré» و«القدّيس» «Saint» إذ بهذا الفارق البسيط يسمح المفهوم الفلسفي الجلال بأن نفهم على نحوٍ أفضل ما تريد اللغة الدِّينيَّة أن تقوله عندما تتحدّث عن قداسة الله. ولا شكَّ في أنّ جلال الشريعة هو كذلك ما ينبغي التفكير فيه، ويشمل ذلك نتائجه الأخلاقية. لقد عرض هيغل كلّ ذلك من خلال شرح مطوّل للخطيئة الأصلية التي يردّها إلى أن على العقل أن يقطع مع المُباشرة لكي يتمكّن من مصالحة نفسه.

وبالمُقارنة مع الأحكام التي أطلقها كانط وشلايرماخر عن اليهودية، يُظهر نعتها بِـ «ديانة الجلال» محاولة أصيلة لتحديد الخصوصية الدِّينيَّة اليهودية، بِما لا يعني أبدًا أنَّها تخلو من الغموض[18]. والحقُّ أنّ الشعور الذي يُهيمن على كلّ الوجوه الأُخرى لدين الجلال ليس سوى «خوف من الربّ» يُفضي إلى خضوع كلّي لله الذي يتمثّل بصفته سيِّدًا مُطلَقًا.

وقد حقَّقت الديانة اليونانية، على هذا الصعيد، تقدّمًا روحيًّا، بحيث صار نعتها بـ «ديانة الجمال» (*Religion der Schönheit*)، وهو نعت استخدم في كتاب فينومينولوجيا الروح، هو التعبير المفهومي المناسب. فلا تعدّدية الآلهة ولا التجسيم، اللذين يميّزان التديّن اليوناني ، لا ينبغي أن يحولا بيننا وبين معرفة المعنى الروحي العميق للآلهة بشكلها البشري.

والملحوظة نفسها تَصدُقُ على عبادتهم. ففي حين تُهيمن على ديانة الجمال الجدّية المُطلقة المطلوبة في القداسة، يُقيم الإنسان اليوناني علاقة أكثر حرية، وأقل جدّية مع آلهته التي ينظر إليها بجدّية على غير محمل الجدّ. وتجري الأمور

(18) بشأن هذه المسألة، انظر:
Yirmiyahu YOVEL, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Seuil, 2001, p.25-181.

كما لو أنَّ أشكال العبادة اليونانية، تمامًا كالتراجيديا، سبقت فكرة المُصالحة التي لم تتحقّق فعلًا إلّا مع المسيحية.

3. وكان هيغل يرى أنّه ما من شكّ في أنَّ الديانة الرومانية، أيًّا تكن اقتباساتها من الديانة الإغريقية، تمثّل مبدأ روحيًّا متميّزًا يعبّر عنه نعتها بـ «ديانة الغائية». نخلافًا للآلهة «الشعرية» الإغريقية كانت آلهة الرومان نثرية، وعملية، ومرصودة لغائية خاصة. ويُمكن القول، في النهاية، إنَّ الديانة الرومانية وفّرت لنا الوجه المنفعي للديانة اليونانية. وليس من قبيل المُصادفة أن يُعير مثل هذا التديّن اهتمامًا «دينيًّا» بكلّ ما يكشف عن طبيعة مؤسّساتية وتنظيمية. وفي هذا السياق بالتحديد، نوّه هيغل بالاشتقاق اللُّغوي الشيشروني لكلمة «دين religion» انطلاقًا من الفعل *religare*.

أمّا الديانة الرومانية، بحَسَب القراءة الهيغلية، فهي نقطة توقّف «الديانات النهائية أي المحدّدة. وينبغي عَدُّها أكثر نقاط العبور أهمية إلى الديانة المسيحية، لأنّها، ومع المفارقة، تختتم دائرة الديانات المحدّدة. وبعد ما مَحَت الأشكال السابقة من الوعي الدِّيني، ولّدَت شعورًا بالهلع اللامتناهي الذي نقرأ فيه أوجاع ولادة «دين الحقيقة».

ملحوظاتٌ ختامية بشأن تناول هيغل لـ «الديانة المحدّدة»

لا شيء يدلّ على طموحات هيغل العقلانية، في مجال تاريخ الأديان، أفضل من أُطروحته التي تُفيد الآتي: ينبغي أن يصبح بالإمكان إقامة ترابط بين مُختلف أشكال الأدلّة على وجود الله ومُختلف صُوَر الدِّين المحدّد. وقد أخذ على عاتقه أن يُبيّن أنَّ سلسلة مُختلف الديانات المحدّدة موجودة في سلسلة الأدلّة!

ويُمكن بلا شكّ التساؤل عن مدى كون هذه النظرة إلى تاريخ الأديان نظرة عقلانية بالغة التعسّف. وقد بيّن ظهور العلوم التاريخية، شيئًا فشيئًا، كلّ أشكال لُبس تلك النظرة. ويظهر لدى هيغل بالذات، بطريقة ما، إقراره بوجود صعوبات خفية ناجمة عن قراءته تاريخ الأديان. حتى إنّه يُمكن التساؤل عن مدى كونه يَعُدُّ

«تاريخ الأديان» ملائمًا لعمله أو عكس ذلك، وبحَسَب ما يُشير هو نفسه إليه، مدى عدم كون التاريخ الذي يرويه لنا «تاريخًا للدّين» (م.ن.، I، 91؛ 85) بصيغة المُفرد، أي التاريخ الذي لا يقدر على فكّ رموزه إلّا الفكر العقلاني، تاريخ التوسّع الضروري في استخدام مفهوم الدّين ليشمل حتى الدّين المكتمل. هذا ما تُوحي به الأطروحة التي تذهب، من وجهة نظر عقلانية، إلى أنّ الأديان المحدّدة ليست سوى لحظات من بلورة ظاهرة الدّين عمومًا، وهي تمثّل إرهاصًا للدّين المُكتمل. وخارج هذين الافتراضين تفقد قراءة تاريخ الأديان كلّ أهمية.

ولا يمنع ذلك من أن يكون هيغل قد وجد نفسه مُجبرًا على الإقرار بأنّ الديانات المُلهمة (positives) «تتطوّر لحسابها الخاص تاريخيًا وبمرور الزمن» (م.ن.، I، 91؛ 85). ألا يُشخَنُ تناهيها، (محدوديتها)، وهو من الزاوية العقلانية المحضة مجرّد أُحادية، إذ ذاك بما يُمكن تسميته، بالرجوع إلى فكرة هايدغرية ستتوسّع في شرحها لاحقًا، مُلحقًا إضافيًا من «الوجود الواقعي»؟ بعدما أثرنا هذه القضية نكون قد استبقنا السِّجال الذي سيجعل نظرة ترولتش (Troeltsch) مُعارِضةً للنظرة الهيغلية إلى تاريخ الأديان.

ونحن الذين بِتْنا نعيش في عصر العلوم الإنسانية، وهي العلوم التي تشكّل العلوم الدِّينيَّة جزءًا منها، قد تسوّل لنا أنفسُنا أن ننظر بازدراء كبير إلى مُختلف التحديدات المفهومية التي ابتكرها هيغل. فإذا كان عليها أن تختصر كلّ ما ينبغي أن يُعرف عن هذا الدّين المحدّد أو ذاك، فإنَّ الأمر يتعلّق حينئذٍ بكلشيهات كاريكاتورية. غير أنَّ بالإمكان اقتراح قراءة أُخرى: مُختلف التسميات المفاهيمية المحلّلة آنفًا يُمكن أن تقرأ أيضًا بصفتها فرضيّاتٍ «استكشافية» لا تزال قادرة على تحفيزنا على طرح بعض الأسئلة الأساسية.

ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك حقيقة أشار إليها بقوة فالتر ييشكه (.W Jaeschke)، هي أنَّ رهان الخيارات المُصطلحية ليسَ فيلولوجيًا فحَسْب، بل يفتح «منظورات جديدة لتفسير تاريخ الدّين وتفسير علاقة الأديان المحدّدة بالمسيحية» (م.ن.، I، IX؛ LVIII). فإذا لم تكن المسيحية، في الحقيقة، بمنزلة مصطلح ثالث يُضاف إلى دين الطبيعة والدّين المحدّد، فإنَّ مسألة دلالتها العقلانية تُصبح قضية شائكة.

الدِّين المُطلق: التفسير الهيغلي للمسيحية

«الأفضل يبقى للنهاية»: يكتسي هذا الكلام الذي قيل في أعراس قانا، في التأويل الهيغلي للدِّين، معنىً عقلانيًّا. ذلك أنَّ الفلسفة العقلانية لا هَمَّ لها سوى تطبيق القاعدة العامة لحياة العقل على الدِّين: «على الأكمَلُ أن يجتاز كلّ الطريق المؤدّية إلى الهدف. ما من شيء يُمكن أن يكون كاملًا منذ البداية، وهو لا يُصبح كذلك إلّا إذا بلغ هدفه، إلّا إذا بلغ ذُروته» (م.ن.، I، 57؛ 53). وإذا «لم يكن العقل عقلًا حقيقيًّا لأنَّه الأخير» (م.ن.، I، 90؛ 84) فمن الضروري توجيه الكثير من الاهتمام إلى الطريقة الأصيلة التي صاغ بها هيغل سؤال الحقيقة الختامية للدِّين ولتجلّيه التاريخي.

ولا تكمن الحقيقة في غير التحقيق الكامل لمفهوم الدِّين: «خلاصة الدِّين، الدِّين الحقيقي، هي الدِّين الذي يُنتج الوعي من ذات الوعي، والذي جعل ماهية الدِّين في موضوعه» (م.ن.، I، 220؛ 207) وتبلغ فلسفة الدِّين هدفها إنْ وجدت جوابًا عن السؤال المتعلّق بما كان يقصده المسيح حين بشَّر بالزمان الذي ستعمد فيه البشرية إلى «عبادة الله عقلًا وحقيقة».

وبناءً على هذه الخلفية العقلانية، يُمكن تناول تأويل الدِّين المسيحي، الذي يشكّل موضوع القسم الثالث من الدروس[19]. فمُهمّة الفيلسوف هنا أيضًا تكمن في إيجاد تحديد مفهومي مناسب للدِّين المسيحي ووضعه في علاقة بفكرة الله المُقابلة ودراسة تعبيراته الثقافية، أي دراسة الدِّين كما تحقّق بالفعل.

فكرة المسيحية: «الدِّين المُكتمل»

كيف يظهر الدِّين المسيحي في وجهه الأول؟ ثَمَّةَ تراث تأويلي طويل يتركز في عبارة «الدِّين المطلق» التي عثرنا عليها كثيرًا عند نقل الدروس ونسخها. وحتى إذا لم تكن الإجابة خطأً، فلا يُمكن أن نُغفل أنَّ مخطوطات هيغل تضع تأويل الدِّين المسيحي تحت راية «الدِّين المكتمل» (*vollendete Religion*). فمقارنةً بالصُّوَر السابقة، تظهر المسيحية بمنزلة «الدِّين المُكتمل» (م.ن.، III، 179)، أي

(19) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. III: *Die vollendete Religion*, éd. Walter Jaeschke, Hamabourg, Felix Meiner, 1984 (abrégé: Rel. phil. III).

بصفتها الدِّين الذي يحقِّق على أكمل ما يكون مفهوم الدِّين بالمعنى المحدَّد آنفًا. وإذا كان ينبغي أن تُعَدَّ كلّ ديانة تعبيرًا عن «وعي ذاتي إلهي» (م.ن.، III، 1)، فهي تحتفظ بالفارق بين الوعي البشري المحدود والوعي الذاتي الإلهي.

1. خصوصيَّة الديانة المسيحية التي هي دين العقل (م.ن.، III، 76) تتمثّل في اجتياز هذا الحاجز. هنا يعلم الله ذاته من داخل وعي ليس هو وعيه، أي بصفته عقلاً. الدِّين المسيحي هو «دين العقل» الذي يسمح بعبادة الله عقلاً وحقيقة، كما يسمح بالتفكُّر فيه. الله يتجلّى في المسيحية بقوة، من غير تحفّظ، لا في «تاريخ خارجي» فحَسْب، بل في أعماق الوعي الروحي بالذات، ولا يُمكن فهم المسيحية إلّا بصفتها «ديانة يتجلّى فيها الله» لأنَّ الله يعرف ذاته فيها داخل عقل لامُتناهٍ ويُصبح فيها واضحًا كلّيًا.

لهذا السبب لا يرتكز الدِّين المسيحي، في نهاية المطاف، على مُعجزات وأعاجيب بل يرتكز على «شهادة العقل» (م.ن.، I، 83) التي يقدّمها العقل عن نفسه. وكلّ العنوانات الأُخرى التي يستخدمها هيغل ليميّز الدِّين المسيحي ليست سوى استجلاء لهذه الفكرة الأساسية.

2. يقدّم هيغل المسيحية بصفتها «الديانة الحقيقية»، أي الديانة الوحيدة التي تكون «حقيقتها مُساوية للمفهوم» (م.ن.، I، 234؛ 220)، لكن كذلك بصفتها ديانة الحقيقة (م.ن.، III، 106) التي لا موضوع لها غير الحقيقة نفسها (م.ن.، III، 4).

3. تحديد «الدِّين المكتمل» ينبغي ربطه أيضًا بفكرة المصالحة. ذلك أنَّ الاكتمال يقتضي أن يكون الأمر مُتعلّقًا بـ «دين مصالحة العالم والله» (م.ن.، III، 4). فاسمه الوضعي الحاسم في كلّ التأويل الهيغلي للمسيحية، هو المصالحة. وليست المصالحة الفكرة الأساسية في عقيدة الخلاص المسيحية فحَسْب، بل هي مفتاح فهم فكرة المسيحية. فوحدة الله والإنسان المُعلنة في الديانة المسيحية، حين تؤكّد أنَّ الله جُعِلَ إنسانًا، هي عندَ هيغل الفكرة التي تحتوي في داخلها الحقيقة المُطلقة، «حصيلة كلّ الفلسفة» (م.ن.، III، 107).

4. لا يُمكن أن تُوجد هذه المُصالحة إلا إذا كانت المسيحية دين الحرية (م.ن.، III، 4) التي تجسّد كلّ التجسيد مفهوم حرية الكلام *parrhêsia* عند

القدّيس بولس. إنّ تحديدي «دين الحقيقة» و «دين الحرية» (م. ن. ، III، 106) يعبّران، في العمق، عن الشيء نفسه، أحدهما بطريقة إيجابية والآخر بطريقة سلبية. وما دامَ العقل وضع الذات لذاتها، وهُويَّة الذات مع الذات، فهو يملك حقيقته في هذه «الموضوعية» التي لا تنسجم مع أيّ معطى خارجي «غريب» آتٍ من خارج. أمّا الحرية الداخلية «المُكتشفة» من الدِّين المسيحي، فهي تتخطّى العناصر الخارجيَّة الموجودة أيضًا في ديانات الطبيعة والفردية الروحية.

5. المسيحية في نظر هيغل هي، من ثَمَّ، «الدِّين المُتجلّي» (*die offenbare Religion*) (م. ن. ، III، 105). هذا هو العنوان الأكثر حسمًا، الذي يُسَوِّغُ وحدة الكلام على «دين مُطلق» (م. ن. ، III، 100، 179). وإذا كانت القدرة على التجلّي تحدّد كينونة العقل بصفته عقلًا، وإذا كان الله عقلًا مطلقًا، أي قدرة لامتناهية على التواصل الذاتي، فإنَّ «الدِّين المُطلق» هو الذي يكتشف قاعدة التجلّي هذه في الكينونة المُطلقة نفسها. إنَّ الله لا يُظهر في الدِّين، في العمق، إلّا حقيقة كون التجلي الذاتي هو كينونته بالذات.

6. حَمَلَ هيغل على محمل الجدّ، بلا شكّ، واقع كون الدِّين المسيحي يحدّد نفسه بأنّه «دين مُوحَى به» (*geoffenbarte Religion*) [م. ن. ، III، 179]. لكن هذا يعني، من وجهة نظر عقلانية، أنّ مضمون الديانة المسيحية هو أنَّ «الله مُوحى به للبشر، وأنَّ البشر يعرفون ماهية الله. وقبل ذلك كانوا لا يعرفونه؛ لكن، ليس في الدِّين المسيحي سرّ أبدًا ـ هناك بلا شكٌ سرّ خفي، لغز، لكن ليس بهذا المعنى الذي يستعصي على المعرفة» (م. ن. ، I، 279؛ 262).

وبناءً على هذه الخلفية قصد هيغل تبجيل الإلهام الخاص بالديانة المسيحية، كما تضمّن ذلك فكرة الوحي، كما فهمها اللاهوتيون (م. ن. ، III، 182). ويبقى على أن المشكلة العقلانية أن تُبين أنَّ هذه الخصائص المُلهمة لا تشكّل عقبة أمام الحقيقة الروحية الكامنة خلفها، وأن تُبين كذلك أنَّ القوانين «المُلهمة» لا تكون مفهومة إلّا إذا رأينا فيها تعبيرًا عن نشاط الحرية التي تُحاول أن تتجسّد في مؤسّسة بشرية. وعلى خط مُشابه، يتطلّب الإلهام المسيحي هيرمينوطيقا شهادة العقل القادر وحده على اعتناق المحتوى الروحي الذي تجسّده هذه الديانة (م. ن. ، III، 183).

الله المسيحي: الله الثالوث.

العلامة المميّزة الأخرى للتصوّر الهيغلي للدّين المطلق تتمثّل في كون هذا الدّين يتحرّك داخل إطار منهجي محدّد تمامًا بخُطاطة ثالوثية. إنّه «الله الثالوثي»* (م.ن.، III؛ 15) الذي تطلب منا المسيحية أن نفكّر فيه. إنّ فلسفة الدّين التي تهتمّ برفع التمثّلات الدّينيّة إلى مستوى المفهوم تُواجه صعوبة تبيان التحديدات المفهومية التي تضمّ التمثّل الدّيني لإله واحد في ثلاثة أقانيم: الأب والابن والروح القدس. ويَفْخَرُ هيغل بأنّه أعاد الثالوث إلى المسيحية، وهو ادّعاء لا يُلقي حُكمًا مُسبقًا على قراءته العقلانية المسيحية بأنّها أورثوذكسية أو شاذة، وهي قراءة تتضح من خلال التمييز بين ثلاث ممالك، مملكة الأب، ومملكة الابن، ومملكة الروح القدس[20].

وهناك مسألة شديدة الوضوح في نظر هيغل: «من غير هذا التحديد لـ الثالوث، لا يصير الله روحًا (عقلًا)، وتصبح 'الروح' كلمة فارغة» (م.ن.، I، 41؛ 38). والمُهمّة «اللاهوتية»، الأولوية في التأويل الفلسفي للدّين المسيحي، تنصبّ على التفكير عقلانيًا في حقيقة التوحيد الثالوثي الذي يميّز بين ثلاثة أقانيم في الله. هذا الجانب من فلسفة الدّين الهيغلية، على نحو خاص، هو الذي شدّ اهتمام اللاهوتيين، على نحوٍ حصريٍّ أحيانًا.

أفيحتفظ المنهج العقلاني الهيغلي بإمكان التمييز الكافي بين الثالوث المُحايث والثالوث «الاقتصادي»؟ أوَيَسمَحُ بإنصاف الطبيعة الفردية للغاية للعلاقات داخل الثالوث؟ أم ينبغي القول، على ما يبدو من بعض الصياغات الجذرية، إنّه حين يتحدّث التمثّل الدّيني والفهم اللاهوتي عن ثلاثة «أشخاص» في الله، لا يرى العقل العقلاني سوى لحظات عابرة في عملية تأسيس ذاتي داخل الإله نفسه؟ إنّ التمسّك، مهما كلّف الأمر، بفكرة الأقانيم الثلاثة يعني، عندَ هيغل، الارتداد إلى «ثالوث إلحادي» مُقنّع. والحال أنّ توحيدية ثالوثية هي

(*) الثالوث المقدّس. [المترجم]

(20) لتحليل هذا التفسير الثالوثي، انظر ملاحظات فالتر يشكه:
Walter JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p.81-83.

ما ينبغي التفكير فيه، وهو ما يقتضي أن نُعَطّل فيها الشخصية حيث تغدو موضوعة في الله (م.ن.، III، 127).

إنَّ تمثّلات الأب والابن والروح القدس ملوّثة كثيرًا بعناصر تجسيمية، بما يجعل الفكر العقلاني يطمئنُّ إليها. «حين نتحدّث عن الله بصفته روحًا، علينا أن [...] نفهمه بالتحديد نفسه الموجود في الكنيسة تحت هذا الشكل الطفولي من التمثّل ـ مثل العلاقة بين الأب والابن ـ التي ليست شأنًا يخصّ المفهوم» (م.ن.، I، 43؛ 40).

وما يَصْدُقُ على التمثّل الهيغلي للثالوث يَصْدُقُ كذلك على دراسته للمسيح، أي على الوصف الذي وضعه في مملكة الابن[21]. فهنا أيضًا يحدث الأمر كما لو أنَّ فكرة التجسّد المسيحية توفّر لهيغل جزءًا أساسيًّا من بنية نسقه، مُستتبعة إجراءَ تأويلٍ جديد لعقيدة المسيحانية المُؤمنة. وفي التحليل الهيغلي لـ مملكة الابن تتداخل، تداخُلًا وثيقًا، فكرتان لاهوتيتان: الخلق والمُصالحة. وفكرة خلق العالم ينبغي التفكُّر فيها بصفتها «تجلّيًا» ذاتيًّا، ووحيًا إلهيًّا ذاتيًّا» (م.ن.، I، 278؛ 262).

وقد قصد هيغل تبجيل المُعتقد المسيحاني المتعلّق بوحدة الطبيعة الإلهية والبشرية في المسيح. وتكمن قضيته في فهم الأسباب التي تُوجب على هذه الوحدة أن تتجلّى في هذا الشخص الوحيد، يسوع الناصري؛ لكنها تكمن، خصوصًا، في استخراج نتيجة حاسمة من ذلك عندَهُ، «هكذا صار الإنسان واعيًا لوحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، ومتثبّتًا منها بحيث إنَّ الغيرية أو، كما يقال، المحدودية والضعف والعجز في الطبيعة البشرية لا تشكّل عيبًا في هذه الوحدة، كما أنَّ الغيرية، في الفكرة الأبدية، لا تشكّل عيبًا في الوحدة التي هي الله» (م.ن.، III، 239).

وتؤدّي هذه القراءة لسرّ التجسّد إلى نتائج في التفسير الهيغلي لآلام المسيح. فإذا كان المسيح يبدو لنا، من زاوية إنسانية محضةٍ، بمنزلة «شهيد

---

(21) بشأن دراسة المسيح الهيغلية، انظر إميليو بريتو: *La Christologie de Hegel*, Paris, Beauchêne, 1983.

الحقيقة» (م. ن. ، III، 244)، فإنَّ ألمه وموته يعنيانِ من الزاوية الدّينيَّة أنَّ الله «أمات الموت» (م. ن. ، III، 247). إنَّ الموت الخلاصي للمسيح على الصليب يحدّد بداية المصالحة، ولادة الطائفة الروحية للكنيسة.

العبادة الروحية وجهد المصالحة.

يفترض مفهوم الثالوث الهيغلي وحدةً بين الأب والابن، وهي شديدة العمق والرسوخ بحيث يُمكن أن يبدو الروح القدس تعبيرًا عن هذا الاتحاد بالذات. والمكان الذي يختبر فيه هذا الاتجاه هو طائفة المؤمنين. لهذا، فإنَّ فلسفة الدّين الهيغلية تفترض تأويلًا ضيقًا للمسيحانية، ولعلم الكهنوت، تأويلًا يجد تتمته في تفسير العبادة المسيحية.

وهذا التأويل ناجم مباشرة عن تعريف الدّين المسيحي بأنّه دينُ التجلّي الكامل لله. ففي تجربة فيض الروح القدس وانتشارها، كما هي مَعيشةٌ داخل طائفة المؤمنين، تبلغ عملية التجلّي الذاتي للروح القُدس المُطلق نهايتها الحقيقية. أمّا فلسفة الدِّين فتكتفي بأن تَعْرِضَ، انطلاقًا من الفكرة (مملكة الآب) ووصولًا إلى التجلّي (مملكة الابن) ثم إلى المعرفة الإلهية (مملكة الروح القدس)، كلّ مراحل هذه العملية، وهي المراحل التي تحمل دلالة عقلانيةً.

إنّ القيامة *Résurrection* والعنصرة *Pentecôte** وجهان مُختلفان للحدث الوحيد نفسه، ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ. فالتأويل العقلاني لهذا الحدث هو الكلمة الأخيرة في التفسير العقلاني للدِّين المُطلق. وساعتئذٍ لا يعود هناك مكان للإسخاتولوجيا. إنَّ واقع كون الطائفة المسيحية أبدت الحاجة إلى امتلاك معرفة في مجال الأخرويات، يجد تفسيره في التناقضات الداخلية للتمثّل الذي توزّع دائمًا بين ما حدثَ سابقًا وما لم يحدث بعد، في حين أنَّ الفكر العقلاني يلتقي الأبد الحالي.

ورأى هيغل أنّ السؤال الحقيقي هو المتعلّق بالتحقّق التدريجي لديانة تفهم نفسها على أنّها «انبعاث من فوق». هنا بالتحديد تنشر كلمة «مُصالحة» (م. ن. ،

(*) نزول الروح القدس على الرسل. [المترجم]

III، 168) كلّ إمكاناتها. ومحاولة الفلسفة هي إظهار «روح الدِّين». وهذه مُهمّة تخصّ فلسفة الدِّين وتندرج في الامتداد المباشر لضرورة المُصالحة هذه. إنّ «الحقيقة بالمعنى الأشمل للكلمة، في تبيانها أنَّ شهادة الروح القدس موضوعة في الدِّين» (م.ن.، III، 175)، تُصالح الروح الدِّينيّة مع ذاتها ومع العقل.

الروحانية المسيحية والروحانية الهيغلية

أُتيحَ لنا مرّات عدّة أن نُشير إلى البُعد «اللاهوتي» الواسع لفلسفة الدِّين الهيغلية؛ وقد كان ذلك يحدث كما لو أنَّ فلسفته العقلانية تَدّعي أنها هي الوارثُ الشرعي الوحيد لتعريف القدّيس توما للّاهوت بما هو علم إلهي. ثُمَّ إنّ التأويل العقلاني للقضايا العَقَدية الأساسية في اللاهوت المسيحي يبدو كأنَّه يؤكّد هذه السِّمة. ومع ذلك، ينبغي ألا يمنعنا ذلك من أن نتساءل: ألم تكن الفلسفة الهيغلية قد استوعبت بعض موضوعات الروحانية المسيحية أكثر مما استوعبت أُصول عقيدتها؟

وإذا كان ما يُهمّ هيغل في الظاهرة الدِّينيَّة، على صعيد التصوّر العام للدِّين، هو الواقع الروحي الذي تبنيه، فإنّنا نفهم بوضوح أنَّ همّ التعرّف، داخل الدِّين المسيحي، للتعبير الأرفع عن المُغامرة الروحية للبشرية هو من الدوافع الحاسمة لمشروعه. «دين العقل»، لكنّ المسيحية هي كذلك «الديانة الروحية» (م.ن.، III، 179)، التي لا يكف فيها العقل عن الإدلاء بالشهادة عن نفسه بنفسه. ويُشير غاستون فيسّار (G. Fessard)، في قراءته «اللاهوتية» الثانية لهيغل، إلى أنَّ الرجوع الدائم إلى مقولة بولس «الروح القدس يشهد لعقلنا» (Rm 8, 18) يشكّل الخطّ الأساس للتأويل الهيغلي للمسيحية. وفي مقابلة ذلك، مرّت بصمت الفكرة الحاسمة في اللاهوت: «نحن أبناء الله المُختارون»[22].

ومُسَوِّغاتُ هذا التشديد على الروحانية المسيحية متعدّدةٌ ومعقّدة. وقد كان هيغل مُقتنعًا تمامًا بأنَّ الفكر العقلاني حياة، وأنّه الحياة نفسها لـ المفهوم ولـ العقل، ومن ثَمَّ فهو لا يحتاج إلى البحث عبثًا عن رابط غير موجود بين الفكر والحياة. فهو، من الزاوية الدِّينيَّة، يقع في دائرة تأثير العبقرية الدِّينيَّة اللوثرية، وهو مثله يستند إلى التجربة الدِّينيّة بوصفها المحطة النهائية في اعتناق مضامين الإيمان.

(22) Gaston FESSARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p.37.

فهل أراد هيغل أن يحدّد موقعه داخل تقليد روحي محدّد؟ اسمان يمكن أن يلفتا النظر هنا: المعلّم إيكارت من جهة وجاكوب بومه (J. Böhme) من جهة أخرى. ويمكن أن نسجّل أيضًا أنَّ هيغل كان على علم تقريبيٍّ في الأقل بالروحانيات غير المسيحية، ولاسيّما مذاهب التصوّف في الإسلام (Enc., § 573) أو الهندوسية. وهو يرى، خلافًا لـ التاريخ الطبيعي للدّين لدى هيوم (Hume)، أنَّ جزءًا كبيرًا من التاريخ الفلسفي للأديان هو تاريخ الروحانيات. وبذلك تقتضي المُهمّة المنوطة بالفيلسوف أن يتماهى من الداخل مع هذه المواقف الروحية، وأن يجعلها بمنزلة مواقفه هو عن طريق الفهم، بُغيَةَ اكتشاف الحقيقة الثابتة فيها من خلال الأشكال التاريخية - الطارئة.

إنَّ ما تنشره الفلسفة العقلانية وتُيسّرُهُ هو فينومينولوجيا (ظاهراتية) المواقف الروحية. وإذا أدّى ذلك إلى إثارة اعتراضات لاهوتيين مسيحيين، فهؤلاء لا يستطيعون إغفال عظمتها، على غِرار ما فعل كارل بارت: «هل فهمه الإنسان الحديث وكذلك اللاهوتي الحديث؟ إذا لم يكن عليه أن يوجّه إليها اعتراضات لاهوتية نعرفها، وإذا كان قد خطا خطوة إضافية إلى الأمام، وإذا كان، من الزاوية اللاهوتية، قد صار أكثر جدّية أيضًا؟ كثير من الأمور الكبيرة كانت ستكتسبُ وجهًا جديدًا في الحياة الروحية، وربما حتى في الحياة السياسية والاقتصادية في القرنين التاسع عشر والعشرين. لكن، في مثل هذه الحالة، لن يكون هيغل هو هيغل؛ وعلينا أن نكتفي بِعَدِّه ما كان عليه في الواقع: قضية كبيرة، خيبة كبيرة، ولكنه كان وعدًا كبيرًا»[23].

---

(23) Karl BARTH, *Théologie protestante au XIX*e *siècle*, trad. Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969, p.53.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Vorlesungen über die Philosophie der Religon, 2 vol.; t.I: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, éd. W.Jaeschke, Hambourg, Felix Meiner, 1993; trad. P. Garniron: *Leçons sur la philosophie de la religion. Première partie. Introduction: Le concept de la religion*, Paris, PUF, 1996; t.II: *Die bestimmte Religion*, 1994; t.III: *Die vollendete Religion*, Paris, PUF, 1995; trad. J.Gibelin: *Leçons sur la philosophie de la religon*, Paris, Vrin, 1954-1959, 3 vol.; t. I: *Notion de la religion*; t.III: 1. *La Religion absolue*; t.III: 2. *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu.*

لائحة المراجع.

BARTH, Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, vol. I, Siebenstern, 1975, p.318-350.

BRUAIRE, Claude, *Logique et religion chrétienne*, Paris, Éd. du Seuil, 1964.

CHAPELLE, André, *Hegel et la religion*, t.I-IV, Paris, Éditions universitaires, 1963-1971.

GRAF, F. W. et WAGNER, F., *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1982.

JAESCHKE, Walter, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

——. *Die Vernunft in der Religion. Studient zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1986.

——. «Die Flucht vor dem Begriff. Ein Jahrzehnt Literatur zur Religionsphilosophie (1971-1981)», dans *Hegel-Studien*, n°18, Bonn, 1983.

——. «Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums», *Philos. Jb.*, n°95 (1988), p.278-293.

LEUZE, Reinhard, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

الفصل الثالث

تاريخانية المطلق وغيبة العقل

- فريدريك فلهلم جوزف شيلنغ -

الانتقال من هيغل إلى فريدريك فلهلم جوزف شيلّنغ (1775-1854) يفرض نفسه لأسباب منهجيَّة وتاريخية. إذ تعود ولادة كتابه فلسفة الوحي *Philosophie de la Révélation* إلى السنة نفسها التي مات فيها هيغل، وتتدرج بلورته على خلفية الأزمة الداخلية التي شهدتها المدرسة الهيغلية. لقد أصبح شيلّنغ الشاهد على ولادة النقد الأنثروبولوجي للدِّين، ولاسيّما نقد فيورباخ. ومن زاوية منهجيَّة، سيُطرح سؤال: ألّا تنطوي فلسفة الدِّين الهيغلية، المحكومة بالتعارض بين التمثّل والمفهوم، على مُهمّة عمياء: أنَّها بقيت خارج الفعالية التاريخية للدِّين؟

وقد تلقّى شيلّنغ دراسته اللاهوتية، وهو زميل دراسة لهيغل، بالمعهد اللاهوتي شيفت *Stift* في توبنغن. وبدأ مساره الفكري، بموهبته المبكرة، على نحوٍ لافتٍ جدًّا، حينَ نشر بحثه «في إمكان وجود شكل للفلسفة عمومًا» (1794)، وفيه اختلطت تأثيرات اسبينوزا وفيخته وجاكوبي. وكان لمراسلته هيغل، سنة 1795، تأثير في اقتناعه بأنَّ «الفلسفة لم تبلغ بعد نهايتها. كانط كان قد قدّم النتائج؛ «في حين أنّ المقدّمات لا تزال مفقودة». لهذا «ينبغي أن نمضي إلى أبعد من ذلك مع الفلسفة!».

وبعد أن اطّلع على مبادئ النقدية الكانطية على يد معلّميه في مجال اللاهوت، فهِمَ سريعًا، كما كتب إلى هيغل في السنة نفسها، ضرورة أن ينتزع بعض العدّة من محطبة كانط ليَحُول دون اندلاع حريق عامٍّ في أُصول العقيدة المسيحية. وكان يرى أنّ الطريقة التي حدّد بها كانط مكانة الدِّين داخل حدود

العقل فحَسْب، تنطوي على خطر استعباد العقل الطبيعيّ للدّين مجددًا. «إنني مُقتنع تمامًا بأنّ الاعتقاد الباطل، الذي لا يقتصر تعلقُّهُ بالدّين المُلهم، بل يتعلّق كذلك بالعقل المُسمّى طبيعيًا، يقترن مجدّدًا في رأس أغلبهم بالرسالة الكانطية».

وفي كتاب رسائل في الدوغمائية والنقدية *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (1795-1796) بدأت ترتسم الصورة الأصيلة لنسخة من «فلسفة الهُويَّة» المهتمّة بالتوفيق بين اسبينوزا وفيخته، وذلك بتجاوزهما. وحتى إذا كان شيلّنغ هو الذي «رحّب أولًا بالبطل الجديد، فيخته، في بلاد الحقيقة»، فإنّ بحثه «عن الأنا مبدأً للفلسفة، أو عن اللّامشروط في المعرفة الإنسانية» يبيّن الارتباك في فكر مُهتمّ «بفهم فيخته بمساعدة اسبينوزا» و«بتفسير اسبينوزا انطلاقًا من فيخته»[1]. وإذا كانت مفاهيم الأنا والله والمُطلق تبدو في البداية كأنّها مُترادفات، فإنّ شيلّنغ اكتشف سريعًا ضرورة تعويض الأنا المُطلق بـ المُطلق بلا زيادة.

وحينما أراد شيلّنغ التأريخ لولادة نسقه الفلسفي، رجع به هو نفسه إلى سنة 1801. لقد كان مُقتنعًا منذ مرحلةٍ مبكرة جدًّا بضرورة أن يحظى التفكير في المُطلق في واقعيته الحيَّة بالمُهمّة الأولوية في الفلسفة، أي بعبارة أُخرى «تَعَرُّف الحقيقة في كلّ وجهاتها الخاصة، من أجل فحص أعماق المُطلق بحرية ودون حواجز». إنَّ أيّ تفلسف لا يبدأ ولم يبدأ إلّا مع فكرة المُطلق حالما تُصبحُ هذه الفكرة حيَّة»[2]، أعلن ذلك، سنة 1804، في «الفلسفة والدِّين». ومن المسلّم به أنَّ الفلسفة المشَدَّدة بقوة على معرفة المُطلق، أي على الحَدْس الفكري، تبرز المسار الإجمالي للّاهوت الفلسفي[3].

---

(1) Xavier TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. I, Paris, Vrin, 1991, p.79.

(2) *Sämtliche Werke* VI, p.27. Les *Sämtliche Werke* (abrégé: SW) وستُذكر الاقتباسات على وفق نسخة الترجمة الفرنسية وبالعودة إلى صفحاتها.

(3) Wilhelm WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, t. I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p.245-282; W.G. JACOBS, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart, Bad-Canstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

ومسلّمته الأساسيَّة هي أنّ: «المُطلق لا يُمكن أن يُعطيَهُ إلّا المُطلق»[4]. فما الثمن الذي كان ينبغي أن يُدفع بدلًا من محاولة «المطالبة بالإمكانات الكاملة للفلسفة بصفتها عِلمًا مطلَقًا وبصفتها عِلمًا لِلمُطلَق»[5]؟ لم يتوانَ هيغل عن الإشارة إلى نقطة ضعف هذا النظام، حيث ينفجر الحَدْس الفكري كـ «إطلاقة مسدّس»، وهو نظام يبدو أنه «ليس لحمًا ولا سمكًا» أي ليس فلسفة (مفهومية) ولا شعرًا. كذلك، يُمكن أن نتساءل، ونحن نقتبس صيغة أُخرى مشهورة من هيغل: ألم يكن وضوح المُطلق باهرًا بحيث يُلغي جميع الاختلافات، فتكون، «في ليل الهُويَّة» المُطلق، «كلّ البقرات سُودًا»؟ من ناحية أُخرى، «إذا لم تكن هناك فلسفة إلّا فلسفة المُطلق» فإنَّ «مُطلق العقل» لا يمكن التفكُّرُ فيه إلّا بفكر هو نفسه مُطلق.

وكان على شيلّنغ، منذ سنة 1804، أن يُواجه اعتراضات إشنماير (Eschenmayer). ففي مقالته «الفلسفة عندَ انتقالها إلى اللافلسفة» التي كتبها 1803، أخذ هذا الأخير على العقلانية المُطلقة أنّها لا تبلغ المُطلق إلاَّ لتنطفئ فيه على الفور. فالفلسفة، في نهاية المطاف، تتعطّل في إيمانية جديدة، لا يقدِرُ إلّا اللاهوت على تجاوزها.

ولم يتأخّر ردُّ فعل شيلّنغ، كما جاء في مقالة كتبها على عجل بعنوان «الفلسفة والدِّين». وتكمن الصعوبة الأساسية في معرفة كيفيَّة إمكان المطلق أن يخرج من نفسه ليُواجه عالمًا. لقد ظلّ شيلّنغ طَوالَ حياته يُعاني هذه المشكلة. ومن زاوية بحثنا عن موقع فلسفة الدِّين، يبدو أنّ فلسفته الأخيرة على وجه الخصوص هي التي تَشُدُّ انتباهنا. فهذه الفلسفة المتأخّرة *Spätphilosophie* التي شكّلت حديثًا، في أعقاب العمل الرائد لفالتر شولز (W. Schulz)، مادة غزيرة من الدراسات النقدية، تكونت من خلال مُواجهة نقدية مُتزايدة الحدّة للمنهج الهيغلي، وظهرت بمزيد من الدقّة بصفتها رَدَّ فعل على التقابل الهيغلي بين المفهوم والتمثّل[6]. لقد شعر شيلّنغ وأتباعه أنّهم يتحمّلون عبء مُقاتلة «بذرة تُبيِّن وحدة الوجود الهيغلية». إنَّ فلسفة الدِّين لدى شيلّنغ تزيد على نظيرتها لدى هيغل افتراضَ وجود فلسفة للتاريخ،

(4) *Premiers écrits*, trad. Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1987, p.63.

(5) Xavier TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t.I, p.313.

(6) F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, livre I, *Introduction à la «Philosophie de la Révélation»*, Paris, PUF, 1989, p.198-200.

حبكتها الأساسية هي من صنع تاريخ المُطلق نفسه[7]. وبهذا المعنى، يُعَدُّ شيلّنغ شاهدًا ذا أهمية خاصة على الربط بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدِّين. فالطريقة الفريدة التي أقام بها هذه العلاقة تشهد على انتمائه إلى النَّموذَج العقلاني: التاريخ المقصود هنا هو تاريخ المُطلق نفسه، كما يَظهَرُ في الوعي الدِّيني البشري.

الخلفية الميتافيزيقية:
من الفلسفة «السلبية» إلى الفلسفة «الوضعية»

قبل أن نستخرج العلامات البارزة في فلسفة الدِّين لدى شيلّنغ، المُستندة إلى تمفصل فلسفة الأُسطورة وفلسفة الوحي، في إطار إشكالية جذرية في التاريخانية، علينا أن نُحدد بإيجازٍ مميّزات الخلفية العقلانية لفلسفته الأخيرة التي أخذت تتشكّل منذُ سنة 1828، والتي ظلّت جزءًا من ورشة إعادة البحث إلى سنة 1854، أي سنة وفاته.

«تجريبية ميتافيزيقية»

سعى شيلّنغ إلى تحديد موقفه الشخصي في حقل المثالية الألمانية من خلال كلامه على فلسفة «وضعية». إنَّ عبارتي «فلسفة سلبية» و«فلسفة وضعية» تُحيلان على إحدى أكثر الصعوباتِ خفاءً في المفهوم المثالي للعقل. فلماذا يُصبح العقل قادرًا، ولماذا يُصبح عاجزًا؟ وما الكلمة الأخيرة لجهد التكوين الذاتي للعقل؟ إنّ ذلك يكمن، عندَ شيلّنغ، في اكتشاف أنَّ كلّ محاولة للتوصّل إلى فهم للذات وللواقع، أيًّا يكن مستوى هذا الفهم، تكون مسبوقة بواقعة خام *factum brutum* لوجود فعلي سابق. على العقل إذن أن يفترض وجود أساس يقرّر شرط إمكان وجوده الذاتي. وهذا ما يسمّيه أحيانًا «اللّامفكَّر فيه»: (l'imprépensable) «*das Unvordenkliche*» أي بالمعنى الحرفي، ما يسبق دائمًا فعلَ التفكير وما يليه دائمًا.

---

(7) انظر: Walter KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mayence, Grünewald, 1965. وبشأن المسألة نفسها، انظر:
Jean-François COURTINE, «Histoire supérieure et système des temps dans la dernière philosophie de Schelling», *Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem*, n°14 (1988), p.125-147.

فهل تُعلن هذه الأُطروحة نهاية العقل التجريدي بالذات؟ فعندئذٍ لا يبقى إلّا استخلاص وقوع طلاق نهائي بين العقل والواقع. وهذا ما فعله، على سبيل المثال، شوبنهاور (Shopenhauer)، حين وضع الإرادة بإزاء التمثّل. وقد اعترض شيلّنغ بكلّ قوة على هذا الإقرار بالإخفاق؛ فقد كانت فلسفته الخاصة «الوضعية» محاولة بطولية لتحويل خطر تخبّط الفكر العقلاني إلى انتصار جديد، باسم مفهوم مُبتكر هو التعالي. فليس التعالي أبدًا مجرّد مهرب أمام جهد الفهم الذي يشكّل الفكر العقلاني، بل هو هذا العقل نفسه ما دامَ يَعِي حدوده الخاصة.

جذبة العقل.

لتكوين فكرة أولى عن الأهمية التي يكتسيها، عندَ شيلّنغ، التعارض بين الفلسفة العقلانية بكلّ بساطة، وهي الفلسفة التي يسمّيها «فلسفة سلبية»، والفلسفة التي يسمّيها وضعية، نهتدي بالمحاجّة الواردة في «الدرس الثامن» من المقدّمة العامة لكتاب فلسفة الوحي[8] ففي هذا الدرس شرح مطوّلًا التعارض بين نمطين مُختلفين من الفلسفة، وهما نمطان يفترض أن يكونا مُرتبطين بصورتين مُختلفتين للعقل. فالفلسفة السلبية هي التعبير الأرقى عن عقل يبدأ بنفسه ويتخذ نفسه مصدرًا ومبدأ، وينطلق من هنا ليطوّر معرفة جوهرية لمجمل الكينونة. وتُريد الفلسفة الوضعية أن تُعيد حقوق التجريبية إلى المستوى الأعلى، فتصير «تجريبية ميتافيزيقية» (SW XIII, 114; PR I, 138) تستهدف المعرفة الفعلية للواقع. ويجبرها ذلك على تقديم الكينونة على الماهية، وللسبب نفسه، على «إخضاع ما هو أول في الفكر لما هو أول في الكينونة، ومنه لما يقع وراء كلّ فكر وكأنه يتجاوز حدوده» (SW XIII, 161; PR I, 187).

فكلّ مشروع الفلسفة الوضعية يقع في دائرة هذا الرهان الميتافيزيقي الصعب. وإذا كان صحيحًا أنَّ «بداية الفكر ليست هي نفسها فكرًا» (SW XIII, 162; PR I, 188) وإذا «كان علينا الانطلاق من كائن قد يستقلّ تمامًا عن كل فكر

(8) SW XIII, 147-174; PR I, 173-200. المقارنة مع عرض «الدرس الرابع والعشرين» l'*Introduction à la philosophie de la mythologie* (SW XI, 553-572; IM, 494-508).

وقد يُنذر كلّ فكر»[9]، (SW XIII, 164; PR I, 190)، أفليس لهذه الانطلاق علاقة سلبية محضةٌ بالعقل؟ ألا يؤدّي إلى إخفاق مُتطلّبات الفهم التي يتوجّه بها العقل إلى الموجود فعليًا؟ ويقترح شيلّنغ إمكانًا آخرَ: الموجود فعليًا يتخذ شكل فكرة لكنها «الفكرة التي يوضع فيها العقل موضوعًا خارج نفسه» (SW XIII, 162; PR I, 188) وما ينبغي أن نُراهن عليه هو إمكانُ فكرة أخرى عن العقل، إمكان عقل ذاهل عن نفسه: «العقل، في فعل التموضع هذا، موضوع إذن خارج نفسه، بطريقة مُنجذبة ذاهلة تمامًا»[10] (SW XIII, 163; PR I, 189).

أمّا ما يتعلّق بمعرفة الله، كما بأية حقيقة أُخرى، فعقيدة «القوى» وَحدَها تُتيحُ لنا أن نتفكّر في الله «من غير الكينونة» أو بالأحرى قبل الكينونة. هذا هو الشرط الإلزامي لفهم الواقع الذي يقفز في اللُّجة الفاصلة بين «الفاعلية» (الوجود فعليًا) (*Daß*) و«الماهوية» (*Was*). فالفلسفة الوضعية توفّر لنا الاطّلاع الذي ينبغي أن يملأه بالمحتوى تفكيرٌ بقوى المطلق الثلاث الأساسية: قوى كوسموغونية (فلسفة الطبيعة)، وقوى خاصة ثيوغونية (فلسفة الميثولوجيا)، وأشخاص ثالوثيون (فلسفة الوحي). ونتيجة ذلك تتخذ فلسفة شيلّنغ شكل باب بمصراعين، هما فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي.

الإله المتحوّل: المُطلق في التاريخ

إن الشرّاح الكبار لفكر شيلّنغ يُجمِعون، بنبرات مُختلفة، على الإقرار بأنّ علاقة المُطلق بالتاريخ هي «قضية شيلّنغ بامتياز»[11]. فمنذ سنة 1804، في كتابه

(9) للوقوف على تحديدٍ دقيق للطلاق بين مفهومه للحقيقة ومفهوم هيغل، يُضيف شيلنغ أن: «الفلسفة الهيغلية لا تعرف شيئًا عن هذه الكينونة، فليس لديها مكان لهذا المفهوم».

(10) بشأن فكرة العقل هذه، انظر:
Jean-François COURTINE, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990.

(11) Xavier TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, t.I, p.51. انظر:
Jürgen HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte im Denken Schellings*, Bonn, Bouvier, 1954; Walter KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mayence, Grünewald, 1965; B. LOER, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 1974; Xavier TILLIETTE, *L'Absolu et la* = *philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

الفلسفة والدِّين، كان يَعِي المُجازفة التي تتعرّض لها فلسفة الهُويَّة الخاصة بالمُطلق: كيفية تجاوز صعوبة الأبدية والزمن.

الحرية الإنسانية والحرية الإلهية. العودة إلى الثيوديسيا.

كانَت رسالة سنة 1809، في جوهر الحرية الإنسانية، بحَسَب ما أشار هايدغر إليه بقوة، إنجازًا خارقًا يشكّل قمة الميتافيزيقا في المثالية الألمانية[12]. ففلسفة الحرية وَحدَها بإمكانها أن تُعطي فلسفةَ التاريخ إمكانَ التفكير في الحدث بصفته موجودًا فعليًّا مطلقًا. ولن تهزم الحتمية الاسبينوزية هزيمة حاسمة إلّا إذا أمكَنَ تجذير الحرية الإنسانية، على الرَّغم من استقلاليتها، تجذيرًا مباشرًا في الله. إنَّ الخلفية المُعتمة لواقع وجود الشرّ هي التي تُضفي كلَّ قوّتها المأساوية على السؤال الآتي: ألا يعني تجذير الحرية الإنسانية في الله، بمعنى ما، أنَّ الشرّ نفسه يجد مصدره في الله؟

وفي مُواجهة هذا السؤال استعاد شيلّنغ مقولة أساسية في ثيوديسيا ليبنتز، بجعلها أكثر جذرية، لأنّه يُميّز في الله نفسه بين الأساس *Grund* والوجود الفعلي *Existenz*. فليس كلّ ما في الله هو الله «نفسه». ولكي يُصبح الله هو الله، عليه أن يتجاوز طبيعته الخاصة. بعبارة أُخرى أكثر إيجابية، يُطابِقُ ذلك مفهومًا للإطلاقية الإلهية بصفتها حياةً. «من غير تقابل، لا توجَد حياة»: الله الحيّ وحده لا يشكّل تحدّيًا للحرية الإنسانية. بل العكس هو الصحيح، فالله الحيّ ليس محبوسًا في أبدية جامدة؛ بل ينبغي، بعكس ذلك، أن نفكّر فيه بصفته «إلٰهًا متحوِّلًا» (*Gott im Werden*).

إنّ فهمًا أعمق للحرية الإنسانية، كما ترسّخت في «الشعور الأقوى المتعلّق بالحرية»، سيسمح بإعادة التفكير بمعنى وحدة الوجود. ويريد شيلّنغ أن يلتقي

= ولمقاربة أولى، سنعثر على مرشد ممتاز في عمل:
Pascal DAVID, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.

(12) Martin HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen, Niemeyer, 1971; trad. J.-Fr. Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977; *Id.*, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, Ga 49, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1991.

الصوفيين والروحانيين في كلّ زمان، حين يُدافع عن «أنَّ الإنسان ليس خارج الله، بل هو في الله، وأنَّ نشاطه جزء أساسيٌّ من حياة الله نفسها». لقد رأى فردريك هنريش جاكوبي في ذلك مُناسبة لإثارة صراع وحدة الوجود، حين نشر سنة 1811 كتابه المثير للجدل الإلهيات ووحيها، *Des choses divines et de leur révélation*، الذي وجّه إليه شيلّنغ، سنة 1812، ردًّا لاذعًا.

ومن بين العبارات الثلاث المُمكنة عن الحلولية: «كلّ شيء هو الله»، و«الأشياء الخصوصية موجودة في الله»، و«الله هو كلّ شيء»، نجد العبارة الثالثة وَحدَها مفهومة. كذلك ينبغي الاهتمام بالتدقيق الآتي: ما يقصد، في نهاية المطاف، ليس مُحايثة الأشياء في الله، بل العلاقة بين الحرية الخلّاقة لله والحرية الإنسانية. إنَّ الحبّ، الذي «يصل كائنين، قد يكون كلٌّ منهما موجودًا لذاته، لكنهما ليسا كذلك، ولا يمكن أن يكون الواحد منهما من غير الآخر»، يضعنا على طريق مذهب وحدة الوجود غير الحتمي.

من التاريخ التجريبي إلى «التاريخ الأعلى»

الكلام على «الله المتحوّل» يقتضي تفكيرًا متجدّدًا بعلاقة الخلود بالزمن، وهو ما يعني أن نعزو دلالة عقلانية إلى التاريخ. إنَّ الفلسفة الوضعية، التي اعتمدها شيلّنغ في آخر حياته، محاولة لنشر فكرة المُطلق نشرًا منهجيًا قدر المُمكن، كتاريخ، ولكتابة التاريخ العقلاني لـ المُطلق نفسه الذي يضمّ كلّ التاريخ البشري. في الأصل هناك حَدْس ظهر باكرًا في الفكر الفلسفي: «التاريخ في مُجمله تجلٍّ مُتواصل، يتكشّف تدريجيًا عن المُطلق. ولا يُمكن أبدًا [. . .] أن نُعيّن في التاريخ الموقع المحدّد الذي يظهر فيه أثر العناية الإلهية أو الذي يظهر فيه أثر الله نفسه. وما دامَ الله ليس شيئًا أبدًا، وإذا كانت الكينونة هي ما يظهر (يعرض) في العالم الموضوعي؛ وإذا كان، فنحن لن نكون أبدًا: لكنه يتجلّى في صورة مُتواصلة. إنَّ الإنسان يقدّم، بتاريخه، دليلًا دائمًا على وجود الله، لكنه دليل لا يُمكن أن يكتمل إلّا بالتاريخ كُلِّهِ [. . .] إنَّ التاريخ نفسه تَجَلٍّ للمُطلق لا يصل إلى نهايته أبدًا»[13].

---

(13) SW III, 604; trad. Charles Dubois: *Système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, 1978, p.237-238.

إنَّ كلمتَي «تاريخ» و«وحي»، إن صحّ القول، مُترادفتان. والتاريخ الذي يشكّل موضوع الفلسفة الوضعية ليس هو التاريخ التجريبي العادي. لقد تابع شيلّنغ على امتداد أعماله الأخيرة جدالًا حادًّا جدًّا ضد فكرة هيوم عن «التاريخ الطبيعي للأديان». وتاريخه، هو، عن الأديان أراد أن يكون تاريخًا «خارقًا للطبيعة»، أي تاريخ الأديان كما يُقدّم من وجهة نظر الله نفسه. والتاريخ الذي رآه هو «تاريخ أعلى»، «تاريخ مقدّس»، قد يخطر له أحيانًا أن ينعته بالتاريخ «ما فوق التاريخي» (*übergeschichtliche Geschichte*) (SW XIV, 35; PR III, 56). ونطاق اهتمامه محصور بالفعل الإلهي. إنَّ فعل الله في التاريخ هو موضوع الدهشة الفلسفية الحقيقي. «إله فلسفة تاريخية حقًّا وفلسفة وضعية لا يتحرّك بل يتصرّف» (SW I, 49)، هذه مُسلّمة أساسية في فكره.

وعندما نفهم التاريخ، بهذه الطريقة - وإحدى «فلسفاته السردية» (*erzählende Philosophie*) تسعى إلى بلورة الحبكة العقلانية - يتجذّر التاريخ في حدث أصلي (*Urereignis*) يشكّل فيه بداية التاريخ الأعلى وشرط وجوده بحدّ ذاته، بالرَّغم من أنه حدث أصلي غابر في الزمن: الخروج من الجنة (SW XIII, 385; II, PR, 242). وإذا نُظر إلى التاريخ من هذا المنظور العقلاني، فهو يوفّر ما يعجز العقل المحض عن تأمينه: بحكم غياب «برهنة» (*Beweis*) على وجود الله، يكون التاريخ هو «التجلّي» (*Erweis*) الحيّ (SW VII, 242).

«نبضات الزمن»: «عصور العالم».

هذا التصوّر للتاريخ يفترض وجود إشكالية جديدة بشأن الزمن على نحوٍ جذريٍّ، وهو ما حاول شيلّنغ أن يُبلوره في كل المخطّطات الأوّلية من عصور العالم. وقد نشر منها بين عامَيْ 1811 و1815 على التوالي ثلاث نُسخ مُختلفة كلّها غير مُكتملة. وما لا بدَّ منه، عندَهُ، انتزاع مفهوم الزمن من «التقدير الوضيع» الذي وُضع فيه حتى الآن. هذا النقص في التقدير العام يجد جذره في «المفاهيم غير الدقيقة، الغامضة أو المخطئة كليًّا للزَّمن» التي اشتغل عليها الفلاسفة حتى حينه. إذ رأى شيلّنغ أنّ العلم المُطلق الذي هو الفلسفة «لا يُمكن أن يتمتّع بحرية الحركة قبل أن تخفق نبضات الزمن مجدّدًا بطريقة

حيوية»[14]. والبيانات التي استهلّت بها النُّسخ الأولى من عصور العالم تجعلنا نُحسّ مباشرة بالنبض الحيّ لهذه الفكرة المُبتكرة عن الزمن: «ما مضى معلوم، وما هو راهن معروف، وما سيأتي مُستشعَر»؛ «ما هو معلوم يُروى، وما هو معروف يُعرض، وما هو مُستشعر يتحوّل إلى نُبوءة» (م.ن.، 41 و185).

فإذا اكتفي بمجرّد تفريع للمُتناهي انطلاقًا من اللاّمتناهي، ظهرَ الزمن في أحسن الحالات بمنزلة انعكاس باهت للأبدية المتجمّدة في الآن الثابت *Nunc stans*. والصيغة الأفلاطونية المطلوبة بحقٍّ وبباطلٍ، التي تجعل الزمن الصورة المتحرّكة للأبدية، صورة لا تُناسِبُ بكلّ وضوح «جينالوجيا الزمن» الحقيقية[15] التي عَرَضَها شيلّنغ في عصور العالم. وبدلًا من إقامة تعارض بين الزمن والأبدية، ينبغي وصف نشأتهما في قلب المُطلق بالذات. وفي تحليله المشهور لزمن الروح الذي عَرَضَهُ القدّيس أُوغسطين في الكتاب الحادي عشر من **الاعترافات**، يتخذ زمن الروح المَعيش وجه «حاضر مثلّث»: «حاضر الماضي» في فعل التذكّر. و«حاضر الحاضر» في فعل الانتباه. و«حاضر المُستقبل» في فعل الترقّب أو الرجاء[16]. وعلى فكرة الزمن الجذرية في منظور شيلّنغ، أن تجهد في النظر إلى «نظام الأزمنة البشرية» كراهنية عصور العالم الثلاثة، بدلًا من أن تجعلها تتعاقب خطّيًا.

ويَعرضُ كتابُ عصور العالم «طيفًا واسعًا من التاريخ الطبيعي للآلهة» (théogonie)[17] التي كان عليها أن تجوب على التوالي الماضي المطلق، والحاضر

---

(14) *Les Âges du monde* (versions premières: 1811 et 1813), trad. B. Vancamp, Bruxelles, Ousia, 1990, p.313.

(15) في معاني هذه المعادلة، انظر:
Wolfgang WIELAND, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg, Carl-Winter-Universitätsverlag, 1956.

(16) SAINT AUGUSTIN, *Confessions* XI, 28, 38. لتحليل واسع، انظر:
Paul RICŒUR, *Temps et Récit I*, Paris, Éd. du Seuil, 1983; p. 19-53; *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p.19-22.

(17) من أجل تحليل موسّع للطبعات المختلفة (1811, 1813, 1815)، وأهميتها من وجهة نظر فلسفة الدّين، انظر:
Marc MAESSCHALCK, *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris, Vrin, 1989, p.210-298.

المطلق، والمستقبل المطلق في الله نفسه. إنَّ مختلف ما عَرَضَهُ شيلّنغ، الذي كان لا يزال مصدومًا لِموت زوجته كارولين، يغرق في وصف الماضي المُطلق. ولا يعني ذلك أنَّ المنظور الذي استهلّه كتاب عصور العالم قد تُخلّي عنه تدريجيًا. وسنرى صدى ذلك في فلسفة الميثولوجيا، كما في فلسفة الوحي. لقد أراد شيلّنغ أن يردّ، بطريقته، على التحدّي المتضمّن في شكوى كوهيليت Qohelet التوراتية: «لا جديد أبدًا تحت الشمس». إنَّ شيلّنغ، مثل روزنتسفايغ من بعده، وبعكس ليفيناس الذي يبحث عن الإجابة من جِهة فكرة جذرية عن الغيرية[18]، يدافع عن الفكرة القائلة: «إنَّ الزمن الحقيقي ليس زمنًا وحيدًا، يتكرّر على الدوام، لكنه هو نفسه زمن مُتعاقب» (SW XIV, 110; PR III, 129).

وعلى خلفية هذا التصوّر الجذري للزمنية برزت فكرة «التاريخ الأعلى» بكامل وضوحها. إنَّ الأمور هي، في نهاية المطاف، سرد تاريخ الله نفسه كما توزَّعَ على محطّات الخلق، والسقوط، والوحي، وتجسّد كلمة الله، وسِرّ الكنيسة، والفداء، نهاية العالم. فهدفه الوحيد محدد في المعادلة الآتية: «الله كلٌّ في كلّ شيء» يتضمّن، في نظر شيلّنغ، الحقيقة التي لا يُمكن تخطّيها والتي لم تتوصّل الحلولية إلى التعبير عنها.

التشبّه بالآلهة كحقيقة المجسّمة (التشبّه بالإنسان).

إذا كانت المُجازفة «اللاهوتية» الأساسية في فلسفة كتاب عصور العالم تكمن في جعل فكرة الخلق معقولة أو قابلة لأن يفكَّر فيها، فهي تنطوي على مجازفة أنثروبولوجيَّة لا تقلّ أهمية. إنَّ تصوّر شيلّنغ للزمن، بحسب ما أشار إليه فيلاند (Wieland)، يفترض أيضًا فكرة محدّدة عن الله وعن علاقته بالإنسان. فإله شيلّنغ ينبغي نعته أساسًا بصفته «إلهًا حيًّا». وما دامَ حيًّا يُصبح في إمكانه، كما يجب عليه، أن يكون له «تاريخ». أمّا الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي يملك معرفة عن هذا التاريخ. ولهذا السبب يخصّه شيلّنغ بصفة وعي الخليقة *Mitwissenschaft der Schöpfung*. «في الإنسان، وفيه وحده أحبّ الله العالم»، وكان شيلّنغ يطيب له تكرار ذلك. «من المُفيد الاعتراف للإنسان بمبدإ أرفع من العالم وخارجه؛ أي

(18) Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p.31.

أن يَتَساءَلَ: كيف يُصبح قادرًا، وحده من بين كلّ المخلوقات، أن يقطع، في الاتجاه المعاكس، الطريق الطويل الذي يفصل الحاضر عن ليل الماضي السحيق؟ وكيف يمكنه، وَحدَهُ من بين كل المخلوقات، أن يعود إلى بداية الزمن؟ إنَّ النفس البشرية، التي خُلقت من مصدر كلّ الأشياء الأخرى والشبيهة بها، تُشارك في علم الخلق. ففيها يكمن أكبر وضوح لجميع الأشياء، ويمكن القول عنها إنَّها ليست نفسًا عارفة، بل إنَّها العلم نفسه» (SW VIII, 200).

ويستتبع ذلك انقلابًا جذريًا في الطريقة المُعتادة في طرح موضوع التمثّلات المجسّمة عن الله. ويطيب لشيلينغ أن يسوق القول المأثور لأبقراط الذي مفادُهُ أنَّ كلّ إلهي هو بشري، وأنَّ كلّ بشري هو إلهي. وبدلًا من ألّا يرى في التجسيم إلّا تعبيرًا عن ضعف تكويني في العقل البشري حينما يكون ضحية المخيّلة، فإنَّ هذا القول المأثور يعبّر بوضوح عن طبيعة العلاقات التي يُقيمها الله الحيّ مع الإنسان: «ما من مجال إذن، يقول شيلّنغ، لأن يُتَساءَلَ: بأيّ حق ننقل مفاهيمنا ونضعها في الله؟ علينا بداية أن نعرف من هو الله [. . .] ولكن، إذا كان هو نفسه قد أراد أن يُصبح بشريًا، فمن يملك حقًّ أن يُضيف إلى ذلك قولًا آخر [. . .]؟ إذا نزل هو نفسه من عليائه ليتواصل مع الخليقة، فلماذا يكون عليّ قَسْرًا أن أُبقيه في هذه العلياء؟ كيف يُمكنني، من خلال تمثّل صورته البشرية، أن أُنزله وهو الذي أنزل نفسه بنفسه؟ وما دُمنا لم نتوصّل نهائيًا إلى معرفة مَن الله، مِن طريق بحث موضوعي أو مِن طريق تطوّر الكينونة الأصلية نفسِها، فلن يكون في إمكاننا إثباتُ أيّ شيء بشأنه أو نفيُهُ. لكن ما يكونه يكونه هو بنفسه لا بفضلنا. وليس يُمكنني أن أحدّد سَلَفًا ما ينبغي أن يكونه. إنَّه يكون ما يريد أن يكونه» (SW VII, 167-168; 236).

ومن منظور فلسفة الدّين تستحق هذه النقطة اهتمامًا خاصًا، وليس ذلك بسبب ردّة فعل فيورباخ الحادّة. فالذي رآهُ فيورباخ هو أنّ فضيحة الفكر الشيلّنغي الكبرى تكمن في كونه عيّن، بلا شكٍّ، هُويَّة المبدأ الذي ترتكز عليه المجسّمة، لكن من غير أن يستخلص من ذلك الاستنتاج الفلسفي الوحيد المقبول: الاختزال الأنثروبولوجي المنطقي الذي تُفضي إليه كلّ المقدّمات اللاهوتية. وهذه الاختزالية لا تُطابِقُ بوضوح تصوّر شيلّنغ الذي، بموجبه، يضعنا الإيمان بإله تاريخي وحيّ، بالضرورة، على طريق تصوّر «أنثروبولوجي» لِلّهِ. لكن، بعيدًا عن اختزال الإلهي في البشري، البشري جدًا، فإنَّ كلّ التماثلات تجد جذرها في

الكينونة الإلهية نفسها لا في الرغبة البشرية: «إذا رغبنا في الله الذي نستطيع أن نَعُدَّهُ كائنًا حيًا تمامًا، كائنًا شخصيًا، يُصبح لزامًا علينا أيضًا بالتحديد أن نفكِّرَ في الله من المنظور البشري، وأن نُقرّ بأنَّ حياته تُشبه كثيرًا الحياة البشرية، وأنَّ الله محلّ التحوّل الأبدي، زيادةً على الكينونة الأبدية» (SW VII, 432; 213).

الحقيقة الدِّينيَّة في الأسطورة: سيرورة تاريخ الآلهة

كلّ ما مرّ معنا يشكّل أيضًا جزءًا من فرضيات فلسفة الدِّين الشيلّنغية التي لم تظهر في صيغتها الواضحة إلّا مع ظهور كتابي فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي. فبعد مرحلة انقطاع طويلة أعقبت نشر كتابي عصور العالم استأنف شيلّنغ، مع كتاب فلسفة الميثولوجيا، دروسه في ميونيخ سنة 1827، وقد شكّلت الإشكالية نفسها موضوع دروسه الأخيرة في ما بينَ عامَيْ 1845 و1846.

فكيف يفسَّر مثل هذا الاهتمام المُتواصل؟ طَوَال المسيرة التي تبلور فيها فكر شيلّنغ، كان يتداخل التأمّل في الحَدْس العقلي بعمق مع استرجاع مذهب كانط في الخيال المُنتج، بحيث أفادَتْ فلسفة الطبيعة وفلسفة الفنّ وفلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي بعضها من بعض. إنَّ عبارة *Einbildungskraft* (التي معناها مَلَكة التخيّل) ينبغي أن تُؤخذ بمعناها الحرفي (الحقيقي لا المجازي): فالمقصود هو الأنماط المُختلفة من القوة نفسها، قوة «المَلَكة نفسها»، مَلَكة «عملية تجانس» «uni-formation/*Kraft der Ineinsbildung*» الكيفيات، الذي يجد جذره الأول لا في العبقرية البشرية بل في المُطلق نفسه. ومثلما تبدو لنا الطبيعة، في المنظور العقلاني، كأنَّها «القصيدة الأولى المُنبثقة من المُخيّلة الإلهية» فإنَّ فلسفة الفنّ تمثّل إرهاصًا لفلسفة الميثولوجيا التي تتجاوز نفسها هي أيضًا في فلسفة الوحي.

إنَّ الحاجة إلى استعادة مسألة الأُسطورة استعادة فلسفية تنجم مباشرة عن فكرة التاريخ الأعلى. إنَّ الوعي الأُسطوري ليس مجرّد واقع مُلازم لتاريخ البشرية، بل هو يمثّل، بعكس ذلك، سيرورة ضرورية ومَمَرًّا إلزاميًّا يمرّ عبره العقل البشري. ويقتضي التفكير في حقيقة الكون الأسطوري تحديد الأسباب التي تحكم هذه الضرورة.

مُستلزمات التّأويل العقلاني للميثولوجيا.

ما المُسلّمات الكبرى التي يقوم عليها تأويل شيلّنغ للأسطورة؟

من التأويل الأُمثولي المجازي إلى التأويل الحرفي «غير المجازي».

يقوم رهان شيلّنغ التأويلي الأساسي على فرضيّة فهم للأُسطورة «غير مجازي» «tautégorique» بعيدًا عن أيّ تأويل مجازي (allégorique) (بالرجوع إلى «استعارة المثل والرجوع إلى الأمثال»)، أي فرضية تأويل ينأى عن التأويل المجازي ويُقِرُّ للأُسطورة بقدرتها على حمل حقيقة معيّنة تخصّها وحدها[19]. ويبدأ المدخل إلى فلسفة الميثولوجيا بتأمّل عميق تاريخي - نقدي استرجع فيه شيلّنغ مجمل النظريات التي ظهرت في حينه مُنتقدًا نواقصها، قبل أن يعرض أطروحته الخاصة: «هناك جانب من الحقيقة في الأُسطورة بما هي أُسطورة» (SW XI, 214; IM. 212).

وكلمة tautégorique مأخوذة من كولريدج (Coleridge) عندَ شيلّنغ، وهو يريد القول «إنَّ كلّ شيء في الأسطورة ينبغي أن يُفهَم كما تنصّ عليه الأسطورة، لا كما لو أننا نفكّر في شيء في حين أنّنا نقول شيئًا آخر»: إذا أقرَرْنا إذن بأنّ «الأسطورة تُولد مباشرة بما هي أُسطورة، وبأنّه لا معنى لها إلّا المعنى الذي نُطقت به» (SW XI, 195; IM, 195) فإنَّ الطريقة التي يتمثّل فيها الإلهي في الوعي الأُسطوري تقتضي «أن تكون الآلهة، بالنسبة إلى الأُسطورة، كائنات لها وجود حقيقي، وأنّها ليست شيئًا آخر، ولا تعني شيئًا آخر، بل هي لا تعني إلّا ما هي عليه فعلًا» (SW XI, 196; IM, 195-196).

المغزى الدِّيني للأُسطورة.

المسلّمة الثانية التي تحكم تأويل شيلّنغ تتمثّل في أنَّ للأُسطورة دلالة دينية تمامًا. «التمثّلات الميثولوجيّة التي ظهرت مع ظهور البشر أنفسهم، والتي حدّدت

---

(19) لتحليل هذه الفرضيات، تعود خاصة إلى: *Introduction à la philosophie de la mythologie* (SW. XI)، والأعداد المشار إليها بين هلالين تعود إلى صفحات الترجمة الفرنسية بإشراف جان فرانسوار كورتين وجان فرانسوا ماركيه: *Introduction à la mythologie* Paris, Gallimard, 1998 (abrégé: IM) وانظر أيضًا: *Philosophie de la mythologie* (SW XII), trad. A. Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1994 (abrégé: PM).

وجودهم الأول، ينبغي النظر إليها، بالضرورة، كأنها الحقيقة، كأنَّها الحقيقة كلّها كاملة، أي بصفتها عقيدةً تتعلّق بالآلهة، وعلينا أن نفسّر الطريقةَ التي أمكَنَها بها أن تظهر في الصورة التي ظهرت فيها» (SW XI, 66; IM, 81).

وتُفيدُ النظرة الأولى أن لا شيء غير عادي في فرضيَّة أنّ الأسطورة انعكاس للأفكار الغريبة بدرجةٍ أو بأخرى، التي كوّنها البشر عن الإلهي. غير أنَّ شيلّنغ لا يكتفي فقط بتفسير ديني ذاتي، بل يسعى إلى توضيح «الدلالة في موضوعيتها الدِّينيّة» في السيرورة الأُسطورية (SW XI, 208; IM, 206).

الحقيقة الموضوعية في الأُسطورة: سيرورة ولادة الآلهة.

تقضي المسلّمة الثالثة بالبحث عن حقيقة الأُسطورة لا في التمثّلات المعزولة، بل في توالي هذه التمثّلات نفسه، أي في السيرورة الضرورية في ولادتها. «ما من لحظة فريدة في الأُسطورة، بل السيرورة وَحدَها في كلّيتها هي الحقيقة» (SW XI, 211; IM, 209). كلّ شيء يتعلّق إذن بقُدرة فلسفة الميثولوجيا، إذا استخدمنا صيغة هيغلية مشهورة، على السير وراء «مكر العقل» الأُسطوري الذي تتميّز حركيته التكوينية «بتتابع أحداث فعلية» (SW XI, 229; IM, 225).

وعلى الصعيد الذاتي كما الموضوعي تظهر الأُسطورة بصفتها سيرورة ولادة الآلهة: «الأسطورة، منظورًا إليها من زاوية موضوعية، تاريخ فعلي للآلهة. هي ما تُعطى لأجله، أي تاريخ آلهة؛ والحال، أنه ما دامت الآلهة الفعلية الوحيدة هي تلك التي يقوم أساسها على الله، فإنَّ المضمون النهائي لتاريخ الآلهة هو نِتاج الله في الوعي، هو صيرورة الله الفعلية في الوعي؛ وارتباط الآلهة بهذه الصيرورة بمنزلة لحظات فريدة في تكوّنها» (SW XI, 198; IM, 197). وإذا وافقنا على أمرٍ واحدٍ فقط هو أنَّ «الحقيقة في الأُسطورة في المقام الأوّل وعلى نحوٍ خاصٍّ حقيقة دينية» (SW XI, 215; IM, 212)، كانَ بإمكاننا إذ ذاك أن نتساءَلَ عن مدلولها الكوني.

لكن، هل يُمكن أن نحمل الحكايات الأُسطورية، (مثل حكاية خَصْي أورانوس Ouranos*، أو خلع كرونوس Chronos)، عن العرش على معناها

(*) أي السماء، بنت غايا Gaia أي الأرض عند اليونانيين، وزوجة أورانوس. [المترجم]

الحرفي؟ تكمن الحقيقة الخفية وراء التمثّلات الفظّة في كون التمثّلات تكشف عن انتقال الألوهيّة إلى آلهة أُخرى، كانتقالها مثلًا من إله مذكّر إلى إله مؤنّث (SW XII, 194; PM, 129; SW XII, 436; PM, 289).

إنَّ التمثّلات التي يبتكرها الوعي الأسطوري، بالرَّغم من طبيعتها الاعتباطية، ينبغي أن تعود في مرجعيتها إلى السيرورة التي أنتجتها، لأنَّ هذه السيرورة هي وحدها التي تقرّر الحقيقة الفعلية للتصوّرات. وحمل الأُسطورة على محمل الجدّ، كما يقول المبدأ التأويلي في التأويل غير المجازي، يتعلّق بتحديد هُويَّة تاريخ الآلهة الذي يحكمها. وما يرويه عَالَمُ الأساطير دون أن ننتبه إلى ذلك، هو الصيرورة الفعلية للإلهي داخل الوعي البشري. ولا يمكن أن يُختَزَلَ التفسير العقلاني للميثولوجيا في مجرّد تحليل للتمثّلات الأُسطورية. فما يُهمّ ليس دلالة هذا التمثّل أو ذاك، بل هو فعلية التاريخ الذي يضمّ تلك التمثّلات. «الآلهة التي تعاقبت سيطرت فعليًا، أحدها بعد الآخر على الوعي. والأُسطورة المفهومة بصفتها تاريخَ آلهة، أي الأسطورة بمعناها الصحيح، لم يكن بإمكانها أن تُولد إلّا في الحياة نفسها، وقد وَجَبَ أن تكون شيئًا ما مَعيشًا ومُجرّبًا» (SW XI, 125; IM, 134).

لهذا السبب يؤكّد شيلّنغ بقوة أنَّ «التفسير الوحيد الصالح لتعدّد الآلهة الأُسطورية الذي بإمكانه أن يُطابِقَ طبيعة الأشياء، هو التفسير الذي يرى فيها تتالي تمثّلات اضطر الوعي إلى أن يسلك طريقه فعلًا من خلالها» (SW XI, 127; IM, 134). إنَّ الوعي البشري خاضع لهذه العملية، وعلى الفكر العقلاني أن يفهم «معنى» هذه السيرورة، بما لا يعني القول بتحديد دلالة التمثّلات الأُسطورية فحَسْب بل يعني كذلك على وجه الخصوص وجهتها الغائية.

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال وذاك تُذكِّرُ بنظرية القوى. والحقيقة الموضوعية لسيرورة ولادة الآلهة وتاريخها لا تفسير لها إلا أنّ الإنسان يختبر فيها فعلية «القوى المتحرّكة داخل الوعي بالذات» (SW XI, 207; IM, 206). والتحليل العقلاني الذي يرغب في أن يُلائم مُتطلّبات الفلسفة الوضعية ستكون مُهمّته، إذ ذاك، تحديد هذه القوى لا الاكتفاء بالتمثّلات وحدها. إنَّ حقيقة الوعي

الأسطوري لا تكمن في أيٍّ من لحظاته الخاصة، وعقيدة القوى توفّر لنا المبادئ الدّينامية التي تسمح بأن يُمَيِّزَ، داخل فيض التمثّلات اللّامحدود، تاريخ للوعي يخترق، بالضرورة، المراحل والعصور التي تشكّل «لحظات سيرورة تدريجيّة واحدة» (SW XIII, 385; PR II, 242).

مهمات فلسفة الدّيـن.

في الدرس الثاني من مدخل إلى فلسفة الميثولوجيا، انهمك شيلّنغ ببعض الاعتبارات العامة التي تكشف عن تصوّره لفلسفة الدِّين بصفتها عِلمًا يجمع، في نظره، من الهُواة أكثر مما يجمعه أيّ علم آخر! وتندرج هذه الاعتبارات في تتمة الأُطروحة التي تجعل سيرورة تاريخ الآلهة، حيث انخرطت البشرية منذ البداية، عملية دينية أساسًا. وإذا قبلنا، في الحقيقة، أن نجعل الميثولوجيا بمنزلة «الدِّين الذي لم يسبق للجنس البشري أن استطاع التفكير فيه، وهو الدِّين الذي يتجنّب كلّ صنوف الفكر» (SW XI, 245; IM, 238)، فهو وحده الذي يستحقّ حقيقة اسم «الدِّين الطبيعي». بهذا المعنى راح شيلّنغ يُعلن أنّ: «الدِّين الميثولوجي هو بالنسبة إلينا الدِّين الطبيعي» (SW XI, 246; IM, 241).

طبيعة تعدّد الآلهة: «تعدّد الآلهة المُتعاقب».

حين نعتمد مبدأ التفسير الدِّيني المحض للأُسطورة، تكشف قضية تعدّد الآلهة، من حيث طبيعتها وتكوّنها ونشأتها، عن «مُجازفة كبيرة» (SW XI, 120; IM, 129). وفي تحليل شيلّنغ، يمضي تأويل سيرورة تاريخ الآلهة بالطريقة نفسها مع التفكير بولادة الشعوب، التفكير الذي يتعلّق بما يُسمّيه «الإثنولوجيا الفلسفية» (SW XI, 128; IM, 137). وتشكّل قصة الكتاب المقدس عن برج بابل خلفية هذا التأمّل الذي يُقيم ترابطًا وثيقًا بين غموض اللغات وظهور تعدّد الآلهة. وخلف القضية التالية التي تتركّز فيها قصة الكتاب المقدس - غموض اللُّغات - نميّز القراءة العقلانية الشيلّنغية «قضية بعيدة ونهائية» (SW XI, 106; IM, 116): تعدّد الآلهة. إذ ذاك يبرز السؤال المركزي: «كيف يُمكن أن نتمثّل تعدّد الآلهة بصفته قضية إبهام اللُّغات وغموضها؟ ما الروابط التي تجمع أزمة وعي ديني إلى

بِتاجات مَلكة التكلّم؟» (SW XI, 107; IM, 117).

وكلّ الأديان المُؤمنة بتعدّد الآلهة، إذا أُخِذَ كُلٌّ منها على حِدَة، باطلة. غير أنَّ «تعدد الآلهة التعاقبي» في الوعي الدِّيني يمتلك حقيقة ثابتة لا بدَّ منها للتوصل إلى المعقولية التي تميّز الوحي نفسَهُ (SW XI, 214; IM, 211). وفلسفة الميثولوجيا وحدها قادرة على انتزاع مفهوم الدِّين الطبيعي من تأويله العقلاني، وإعادته إلى ميدانه الأصلي الحقيقي، وهو الوعي الأُسطوري وسيرورة تاريخ الآلهة التي تؤسّسه. ومن أجل أن يتمكّن الدِّين المُلهم من أن يظهر وأن يفهم ذاته، يحتاج إلى وساطة الدِّين «الطبيعي». «إذا لم يكن في الوثنية شيء حقيقي فعلًا، فلا يُمكن أن يكون في المسيحية شيء حقيقي فعلًا» (SW XI, 247; IM, 240)! وانتقال الفهم لا يكون من تمثّل إلى تمثّل ولا من مضمون عَقَدي إلى آخر. وعلى هذا الصعيد تبقى الأُسطورة والوحي بلا قياس مُشترك. ويُمكن الاكتفاءُ في مُواجهة السيرورة الأُسطورية بـ واقع أكثر قوة واقتدارًا: الواقع المسيحي المكوّن للوحي.

تتمثّل الحقيقة الثابتة في الوعي الأُسطوري في كونها تُطالبنا بأن نتفكّر في الله الحيّ، ذلك أنّ كلّ حياة خاضعة للألم. والإلهي نفسه، لكي يكون حيًا، ينبغي أن يكون خاضعًا لها أيضًا. «الله يصنع نفسه» (SW VII, 432): هذه الحقيقة هي التي تركت آثارها الثابتة، التي لا تُمحى، في الوعي البشري. وحين يعترف بهذا المبدإ الحيويّ، فحينذاك فحَسْب تُصبح فكرة الله الشخصي، إله الوحي، قابلةً لأن يُفكَّرَ فيها جدّيًا.

وبسبب عدم القدرة على تحليل تفصيلي لإعادة البناء الشيلّنغية لسيرورة تاريخ الآلهة، أُحيل على الخلاصة التركيبية التي اقترحها شيلّنغ نفسه في نهاية الكتاب الثاني من **فلسفة الوحي** (SW XIII, 382-410; PR II, 236-267).

سيّد الكينونة: إله الوحي بصفته إلهًا حُرًّا

المبدأ العام، الذي يحكم الفلسفة الوضعية، والذي، استنادًا إليه، «لا تستطيع الفلسفة أن تتطوّر إلّا بالاحتكاك بالفعلية نفسها» (SW XIV, 18; PR III, 38) هو كذلك مفتاح القراءة الجريئة لتاريخ الوحي التي اقترحها شيلّنغ. إنَّ فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي محكومتان كلتاهما بالضرورة نفسها، ضرورة تأويل غير مجازي. وذلك يعني أنَّ على المسيحية، هي أيضًا، أن تطرح نفسها «بصفتها ظاهرةً ينبغي، قدر المستطاع، جعلها قابلة للفهم انطلاقًا من مقدّمات الاستدلال الخاصة بها» وذلك «بتركها تفسّر نفسها بنفسها» (SW XIV, 34; PR III, 55). وكما أنَّ موضوع الميثولوجيا الحقيقي هو سيرورة تاريخ الآلهة، فإنَّ المسألة المركزية في فلسفة الوحي تقتضي بناء فكرة الله الحيّ والحر بناءً تأمليًّا، وهذا ما يعني أن نكرّر، داخل الحركة العقلانية، السيرورة التي يُصبح الله بموجبها واعيًا لذاته، ويُصبح من هذا الموقع قادرًا على أن يُوحى به بحرية[20].

المهمة: التفكّر في الوحي.

يعود تكامل الميثولوجيا والوحي إلى كون كلٍّ منهما دينًا من حيث مصدره الأوّلي (SW XIV, 3; PR III, 23). وعلى هذه الخلفية ينبغي تحديد جدّة الوحي. لكن، هل العقل الفلسفي قادر على فكّ غموض معنى الأفعال الإلهية؟ يكفي تذكّر سابقتي كانط (الدّين في حدود العقل المُجرَّد) وفيخته (نقد كلّ الوحي) لنفهم «أنَّ تصوّر الوحي ليس مما تقدر عليه كلّ فلسفة» (SW XIV, 286; PR III, 48). فعلى الفيلسوف، لكي يجعل فكرة الوحي قابلة للتصوّر، أن يتخطى ثلاث عقبات: اختزال وجودها الفعلي في معرفةٍ ذات نمط عَقَدي، أي في عملٍ تعليمي؛ والّا يُرى فيها مُجَرَّدَ انعكاس تاريخ خارجي، سردي فحَسْب؛ و«إشراقة مُباغتة» للتصوّف. إنَّ شيلّنغ ساوى بين الصوفية والعقلانية لأنَّ كلتيهما ظهرت

(20) انظر: Jean - François COURTINE, «L'interprétation schellingienne d'Exode 3, 14. Le Dieu en devenir et l'Être en devenir», dans A. DE LIBERA et É. ZUM BRUNN (éd.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p.237-264.

عاجزة عن فهم التاريخانية. إنَّ فلسفة الوحي تسير على خيط رفيع بين عقلانية ضيقة تُعاند رغبتها في «التحوّل إلى عاقل يُقَدِّم ذاته كمن هو وراء كل عقل» (SW XIV, 24; PR III, 42) وعقلانية عمياء.

فما الشروط التي تسمح لنا بأن نعرف الوحي، أي أن نعرف «الحدث الذي لا يُمكن أيَّ عقل، إذ ما تحدّثنا من زاوية بشرية، أن يتوقّعه ويتنبّأ به، ولا حتى أن يَعُدَّهُ أمرًا مُمكنًا» (SW XIV, 10; PR III, 29) بوصفه «مصدرًا أصليًا وخاصًا للمعرفة» (SW XIV, 6; PR III, 26)؟ والعقلُ الذاهلُ عن نفسه، أي العقلُ الذي تحرّكه «الشجاعة والقدرة على أن يَعُدَّ العجيب الغريب حقيقيًا إذا ما عُرض»، هو وحده يتوصّل إلى ذلك (SW XIV, 17; PR III, 37).

وليسَ موضوع فلسفة الوحي مضمونًا عقديًا، أي تمثّلات مُتتالية ينبغي رفعها إلى مستوى المفهوم، بل هو واقع أو سلسلة وقائع مصدرها المُطلق نفسه. «مضمون الوحي ليس سوى تاريخ رفيع يعود إلى بداية الأشياء ويمتدّ إلى نهايتها. وليس لـ فلسفة الوحي هدف غير تفسير هذا التاريخ الرفيع، وإعادته إلى المبادئ المعروف أنّها له، والمُعطاة، فضلًا عن ذلك، له» (SW XIV, 30; PR III, 51). لهذا لا يتخذ الفهم العقلاني لـ الوحي شكل استنباط قَبْليّ للمفهوم، بل يتّخذ شكل فهم بعديّ للواقع: «كلّ ما تعرف فلسفة الوحي أن تقوله عن الوحي ستكتفي بألّا تقوله إلّا في أعقاب ما يكون قد حدَثَ فعليًا» (SW XIV, 11; PR III, 31).

من الضرورة إلى الحرية: الانتقال من الميثولوجيا إلى الوحي.

التأويل العقلاني للوحي، شأنُهُ شأنُ التأويل العقلاني للميثولوجيا، يهتمّ بفعلية العلاقة بين الوعي البشري والإلهي. وما يختصّ به التاريخ الناجم عن ذلك، هو أنَّ سيرورة تاريخ الآلهة طبيعية وضرورية في حين يضعنا الوحي في مواجهة مبادرة إلهية حرة. «الوحي نفسه ليس سيرورة ضرورية، إنّه فعل الإرادة الأكثر طُهرًا والأكثر حرية» (SW XIV, 11; PR III, 31) تلك هي المسلّمة المركزية التي توجّه التفسير الشيلّيغني لـ الوحي. ويشدّد شيلّنغ على الصعوبة

المُتزايدة في مثل هذا التأويل بقوله: «لا يطلب من كلّ شخصٍ أن يفهم السخرية العميقة في كلّ أشكال الفعل الإلهية، والذي لا يفهمها منذ البداية، في خلق العالم، لن يفهمها أكثر بعد ذلك، أي في عقيدة الفداء» (SW XIV, 24; PR III, 45) ـ وهو تأكيد سنجد تأثيره في «المأساويّ الإلهي» لهانس أورس فون بلتيسار (Hans Urs von Balthasar). غير أنّه قدّر أن فلسفته الوضعية مُعَدَّةٌ إعدادًا جيدًا لتكتشف المعنى المتواري خلف المُبادرات الإلهية التي تشكّل لُحمة تاريخ الخلاص.

وحدانية الله: المعنى الدِّيني للتوحيد.

الوحي هو التجلّي لإله شخصي جدًّا (SW XIV, 26; PR III, 46). ومن يُسند إلى الله حياة يُدخل في الجوهر الإلهي بعدًا زمنيًّا، ماضيًا مُطلقًا وحاضرًا مُطلقًا ومُستقبلًا مُطلقًا، وهي شروط إمكان أن يُصبح الله قابلًا للتصوّر. إنَّ الله الأُسطوري يُقابل الماضي المُطلق داخل الألوهية. وسنرى لاحقًا كلّ ما يدين به روزنتسفايغ لهذه الإشكالية الزمانية التي عرضت نُبذة أوّليّة عنها في كتاب عصور العالم. وعلى هذا الأساس، اقترح شيلّنغ تأويلًا عقلانيًّا لأسماء الله في الكتاب المقدّس. فإيلوهيم *Elohim* ويهوه *Yahweh* هما الاسمان الإلهيان الواجبان اللذان يُمَكّنانِنا من تكوين صورة صحيحة لموضوع وحدانية الله داخل التوحيد الدِّيني. ويبدو أنّ اللُّغة في العهد القديم تؤكّد ضرورة التمييز في الله ثنائية جوهرية مُطابقة لحاضر أبدي ولماضٍ أبدي.

وليسَ التوحيد الدِّيني بالمعنى الصحيح هو الاعتراف الشكلي بإله واحد، بل هو القدرة على تمييز الله من فكرة الألوهية. هكذا، فإنَّ يهوه هو الله المُوحى في مُقابلة الله الأصلي من الماضي السحيق. والتأويل العقلاني لتضحية إسحق يُثبِتُ أنّ هذا التمييز لا يحدث بسهولة. إن تفسير المقطع (3، 14) من سفر الخروج، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بسفر الرؤيا (1، 8)، يبيّن الاتجاه الذي تمضي نحوه فكرة الله في الصيرورة: نحو تجلّي المسيح، الذي يمثّل اكتمال أشكال التجلّي السابقة لله.

المسيح، نهاية الوحي ومُسَوّغ وجوده

«إنّ ذلك الخيط اللطيف، خيط القِمم»، (SW XIV, 59; PR III, 80)، المُشار إليه سابقًا الذي يقتضي أن نفهم الوحي لا بصفته سيرورةً ضرورية، بل بصفته مُغامرة الحرية الإلهية، يزداد لُطفًا أو رِقّةً أيضًا حين يتطلّب الأمر تفسير المسيحية، مع تطبيق مبدإ التأويل غير المجازي (SW XIV, 235; PR III, 245). إنّ شيلّنغ، بإقراره أنّ «المسيحية هي ظاهرة تاريخية أيضًا» (SW XIV, 19; PR III, 39)، وأنّها هي بالذات التي تُعلّمنا أن نحدس الكون بصفته تاريخًا، يفتح الباب أمام إمكان إعادة قراءة عقلانية لتاريخ الخلاص بوصفه تاريخ المُطلق نفسه. وإذا كانت المسيحية هي الدِّين المُطلق، فلأنها أولًا أكثر الأديان تاريخية. إنّ توضيح المعنى العقلاني للتاريخانية الأساسية للمسيحية، أي إنّ تفسير معنى أن تشكّل الحدث «الأسمى والأهم في التاريخ» (SW XIV, 34; PR III, 55) هو الغَرَض الأولوي للفلسفة الخاصة بالوحي، الذي يشكّل حجر الزاوية في الفلسفة الوضعية.

وعلينا أن نفهم المسيحية بصفتها واقعًا، بل بصفتها المُعطى الأساسي للتاريخ العقلاني للمُطلق، لا بصفتها «تمثُّلًا» أو مفهومًا، أي مجرَّد مضمون عقدي: «المضمون الحقيقي للمسيحية هو تاريخ يرتبط به الإلهي نفسه، هو تاريخ إلهي [...]. والتاريخانية ليست شيئًا عارضًا بالنسبة إلى العقيدة، إنّها العقيدة نفسها» (SW XIII, 195; PR II, 41). ويستنتج شيلّنغ «أنّ المضمون الأساسي للمسيحية، هو بالتحديد المسيح نفسه، لا ما قاله، بل ما كانه وما فعله» (SW XIII, 197; PR II, 42).

ويجب ألّا يضلّلنا معنى هذا التشديد على التاريخانية المكوّنة للديانة المسيحية. فحين يؤكّد شيلّنغ أنّ المسيحية ليست ديانة تاريخية فحَسْب بل هي ديانة التاريخ، فهو لا يكرّس ما هو حديث في دراسة المسائل الأساسية في حياة المسيح *Leben - Jesu Forschung*، بل يحدّد، ببساطة، ما يجعل المسيحية، عنده، الدِّين المُطلق: «المسيحية ليست عقيدة بل هي واقعة [*Sache*]، والمضمون الحقيقي للمسيحية هو المسيح نفسه وتاريخه، لا التاريخ الخارجي فحَسْب لما فعله وتلقّاه طَوالَ مُدّة حياته

البشرية المرئية، بل التاريخ السامي الذي لم تكن فيه حياته بصفته إنسانًا، هي بالذات، سوى مرحلة انتقالية، ولهذا لم تكن سوى لحظة» (SW XIV, 228; PR III, 247).

ولا شيء يكمن خلف المسيحية سوى شخص المسيح. لهذا، فإنَّ المهمة الأساسية والوحيدة لفلسفة الوحي تكمن في «فهم شخص المسيح. فالمسيح ليس المعلّم، بحَسَب القول المُعتاد، ولا هو المؤسّس، بل إنَّه مضمون المسيحية» (SW XIV, 35; PR III, 56). إنَّ صورة المسيح، مفسّرة على خلفية التاريخ العقلاني للمُطلق في تأويلها، هي صورة يوحنا، صورة المسيح الخارج من الأب ليعود إليه، الذي تكمن كينونته في عملية العبور هذه.

وإذا وضعنا مسألة اللاهوت الأرثوذكسي [المتشدّد] جانبًا ـ وهو انشغال استبعده شيلّنغ بوضوح[21] ـ فما الملامح الأساسية في مذهبه المسيحاني؟ من الزاوية الشكلية، يلفت النظر الموقع المُهمّ الذي يحتلّه تفسير الكتاب المقدّس، وهو ما يمنح النص ملامح هيرمينوطيقية ظاهرة للعيان. وفي الوقت نفسه، طالب شيلّنغ بحرية تأويل عقلاني يضع نُصب عينه، على خلاف المُبالغة في الدقّة في علم التفسير، التماسك العام في الوحي في العهد الجديد، الذي يؤكّد أسرار المسيح. وعلى هذا الصعيد، يُمكن أن يقرأ هذا التفسير أيضًا بصفته مُعادِلًا عقلانيًا للبحث في المسيحانية العَقَدية، يسترجع كبار الذين كتبوا في اللاهوت المسيحي، من مذهب الوجود السابق لـ كلام الله إلى تجلّي المسيح على الصليب وانبثاق الروح القُدس.

المسيح، نـور الأمـم.

بلغت أُطروحة الترابط العميق بين الميثولوجيا والوحي ذروتها مع شرح صورة المسيح. إذ رأى شيلّنغ أنّه «لا يمكن أن تعرف واقع المسيحية في عمقها إذا لم تكن واقع الوثنية، قبل ذلك، معروفة بطريقة ما»، أو قد يُعَبِّرُ عن الفكرة نفسها

---

(21) «الواقع أنّي لا يُهمّني ابدًا ان اعرف ما يُمكن أن يبلوره مُعتقد ما أو يؤكّده، ليس هذا ما عليّ فعله وليس من مُهمات الفلسفة أن تتفق مع هذا أو ذاك» (SW XIV, 80; PR III, 101). «ليس لي أية مصلحة في أن أكون أرثوذكسيًّا، كما يُقال، وليس أمرًا لا يُطاق أن يحدث العكس. فالمسيحية، بالنسبة، إليّ، ليست سوى ظاهرة أسعى إلى تفسيرها» (SW XIV, 201; PR III, 220).

بكلمات أخرى، فيُقال: «علينا أن نحكم على واقعة التحرير انطلاقًا ممّا تُحرِّر منه» (SW XIV, 100; PR III, 120). ويعيّن شيلّنغ، بطريقة نبوية تقريبًا، موضوع الرسالة بصفته أفضل مكان يتحقّق فيه هذا المبدأ. فأولئك الذين «لا يقدرون أبدًا أن يستجيبوا للأحوال الروحية للوثني أو التماهي مثلًا مع عالم الأفكار البراهمانية الهندوسية» (SW XIV, 22; PR III, 42) يخلطون دائمًا بين التنصير والعنف. على هذه الخلفية يُمكن أن تُعاد قراءة بعض المسارات الروحية المعاصرة، كمسار جول مونشانان (J. Monchanin) وهنري لوسو (H. Le Saux) على سبيل التمثيل.

هكذا يظهر المسيح بما هو «نور الوثنيين»، نور يُدفئ النفس الوثنية حتى وهي عمياء. «الوثني لا يعرف شيئًا عن المسيح، ومع ذلك فالمسيح كان قريبًا منه بفعله» (SW XIV, 77; PR III, 98): هذه الجملة تعبِّر بوضوح عن الفكرة التي وضعها شيلّنغ عن المسيح «بصفته تمهيدًا للميلاد متواصلًا» (SW XIV, 75; PR III, 96) للوثنية. وقد أثرت في أُطروحته، المكرّرة عَدَّة مرات، القائلة: إنَّ المسيح كان حاضرًا في الميثولوجيا، حتى لو لم يكن بَعدُ معروفًا فيها بصفته مسيحًا.

«الفكرة الأساسية في المسيحية»: الكينوز Kénose*.

أبرزُ ميزةٍ في التأويل الشيلّنغي للمسيحية، على ما بَيَّنَ عددٌ من الشرّاح، هي مطابقتُهُ عمليًّا لدراسة شخصية المسيح دراسة عقلانية مُنطلقة من دافع الكينوز Kénose[22] إذ يرتكز شرحه لشخصية المسيح، في جزء كبير منه، على التفسير العقلاني للنشيد المسيحي في الفصل الثاني من الرسالة الموجّهة إلى الفيليبيان (2، 6-11)، بحيث يمكننا القول مع كسافييه تيلييت (Xavier Tilliette) إنَّ هذا الشرح يشكّل «صكّ الامتياز الشيلّنغي في دراسة شخصية المسيح»[23].

(*) من اليونانية ومعناها أفرغ نفسه أو تخلّى عن، وهي تعبير عن رفض المسيح مُساواته بالله وبعثه في صورة إنسان. [المترجم]

(22) انظر:
Xavier TILLIETTE, *La Christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986, p.131-139; Walter KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, p.369-411.

من اجل نظرة أولى على وفق بُعد جينالوجي ومنهجي، نقرأ التمهيد في المجلّد الثالث من: *Philosophie de la Révélation* de Xavier TILLIETTE («La christologie de Schelling», p.5-20).

(23) X. TILLIETTE, «La christologie de Schelling», p.15.

وكان يُمكن أن يكون المسيحُ هو الله، لكنه لم يُرِد ذلك: ذلك هو، عند شيلّنغ، مفتاح كينونة المسيح نفسها، ومن ثَمَّ «الفكرة الأساسية في المسيحية» (SW XIV, 37; PR III, 57).

فكرة الثالوث المقدّس في المسيحية.

ترك تأويل المسيح بكلّ جلاء آثارًا في تصوّر الله الثالوثي. ولا يكفي عندَ شيلّنغ أن يُوضع ثلاثة أشخاص في الله، للتوصّل إلى فكرة الثالوث المسيحية. «الله ليس مؤلّفًا، ببساطة، من ثلاثة أشخاص، بل إنّهم الأشخاص، كلّ واحد منهم هو الله» (SW XIV, 66; PR III, 87). ينبغي التفكُّرُ في الأشخاص الثلاثة بصفتهم لحظاتٍ مُستقلة في قلب الألوهية، والنظر إليهم، أخيرًا، من منظور تاريخي، بصفتهم «سادة الزمن الثلاثة الذين يتعاقبون أحدهم إثرَ الآخَر» (SW XIV, 37; PR III, 92). وقد حَظِيَ المنظور الزمني الذي انفتح في عصور العالم هنا بتسويغٍ ثالوثي، وذلك بالتمييز بين «ثلاثة أزمنة أبدية»: زمن الأب، الذي هو زمن ما قبلَ الخلق، وزمن الابن وهو الزمن الحاضر، وزمن الروح القدس «الزمن الذي إليه مآل كلّ شيء».

وعلى وفق هذا المنظور، لا محلّ لوجود أزلي سابق للابن. فـ الابن، عندَ شيلّنغ، هو «المولود الأول في كلّ مخلوق»، بما يعني أنّه لا ينبثق إلّا لحظة ينتهي «التاريخ الأزليّ للآلهة»، أي مع فعل الخلق.

«التفكير في التجسّد».

يبدو التجسّد، في قراءة شيلّنغ الثانية، بصفته إحدى قِمم التاريخ السامي. وهو أيضًا ينبغي أن يفهم بصفته واقعةً لا بصفته مجرَّد فكرة. والحال أنَّ دلالة هذا الحدث لا تظهر إلّا في ضوء فكرة إخلاء النفس kénose. «مع ذلك، لن يكون ذلك موضع شكّ، يقول شيلّنغ بنوع من التفخيم، لأنَّ الهبوط يتمثّل بالدرجة الأولى وعلى نحوٍ خاص في التجسّد نفسه» (SW XIV, 161; PR III, 179). إنَّ التأويل العقلاني للتجسّد يذكر بتعاقب القوى. إنَّ مذهب الوحدة الأقنومية بين الطبيعة الإلهية والإنسانية لا ينطبق، بالمعنى الصحيح للكلمة، إلّا على واقعة التجسّد: «قبل التجسّد، لم يكن الإلهي، بصفته إلهيًّا موجودًا، بل لم يكن يوجد سوى هذا الوسيط الذي ينبغي ألا نتحدّث عنه بصفته إلهيًّا مطلقًا (غير

مشروط) ولا بصفته بشريًا مطلقًا. ففي التجسّد وحده يكون المسيح هو الله والإنسان في وقت واحد، وفي شخص واحد، كما أنّه قبل التجسد كان الله والإلهي الإضافي في شخص واحد، لكن الله في هذا الشخص كان محجوبًا بالإلهي الإضافي» .(SW XIV, 186; PR III, 205)

ومن جهةٍ أخرى، إذا افترضنا أنّ «الذات المجسّدة تمتدّ داخل الإنسان الذي صار على ما صارَ عليه» (SW XIV, 192; PR III, 210)، فإن كل الحياة البشرية للمسيح تحمل بصمات فعل الاستلاب الذي يعنيه التجسّد، أي إنّ حياة المسيح كينوزية (kénotique) من أولها إلى آخرها.

المـوت المتصالح ليسوع.

يُولي شيلّنغ، شأنُهُ شأنُ هيغل، موتَ المسيح على الصليب أهمية أساسية غير أنّ «الجمعة المقدّسة العقلانية» عِنده ليست كمثيلتها تمامًا لدى هيغل. فموتُ المسيح مصلوبًا يعني نهاية محتومة للدِّين الكوسمولوجي كما رمزت إليه صورة «الإله المُحيط Pan»*: «الإله المُحيط الميت ليس سوى المبدإ الأعمى، الكوسمولوجي، الذي بطبيعته الحصرية، تفوّق طَوَال الوقت الذي دامت فيه الوثنية، ضمن الحدود التي لم تُلغ فيها من أساسها. وهي لم تمت إلّا بفعل موت المسيح. ففي المسيح، الإله المحيط أيضًا هو الذي مات» (SW XIV, 240; PR III, 259).

وموت المسيح هو التعبير الوحيد عن الهبوط للقيام في صورة بشرية أو كما يقول شيلّنغ: «وضعه على الصليب ليس سوى التجلّي الخارجي الوحيد لهذا التوتّر الطويل الذي وضع فيه طَوَال المدّة السابقة» (SW XIV, 198; PR III, 217). ويُطرح إذ ذاك بالضرورة السؤال «عن سبب عدم الاكتفاء بالتجسّد وحده، وسبب دفع الهبوط إلى آخر مداه، حتى الموت الشائن المفزع» (SW XIV, 202; PR III, 221). وهذا السؤال يتعلّق بالدلالة الموضوعية لموت المسيح، كما ظهر في منظور التاريخ السامي، لا دلالته الأخلاقية المحضة.

(*) Pan أحد آلهة الميثولوجيا اليونانية. [المترجم]

الدلالة العقلانية لقيامة المسيح.

رأى شيلّنغ أنّ قيامة المسيح هي التي تحمل «الدليل القاطع على الطبيعة التي لا رجعة فيها لتجسّده ولكونه لم يحتفظ من أُلوهيته إلّا بالروح والإرادة الإلهية» (SW XIV, 217; PR III, 236). والفرح المُرتبط بهذا الحدث يُبعدنا «عن هذه المسيحية القاتمة والمُعذّبة التي لن يسلّطها علينا إلا الجحود الكامل لما فعله المسيح من أجلنا» (SW XIV, 218; PR III, 237).

وفي هذه المناسبة أعاد شيلّنغ تأكيد فكرته عن تمفصل التاريخ الخارجي والتاريخ العلوي (السامي) «الذي لا يُمكن تصوّره انطلاقًا من الحسّ المشترك (الحسّ العام). إنَّ وقائع مثل قيامة المسيح ومضات يَنْفُذُ من خلالها التاريخ العلوي، أي التاريخ الداخلي الحقيقي، إلى التاريخ الذي يظلّ خارجيًّا فحَسْب» (SW XIV, 219; PR III, 238).

أسئـلـة

كم من فيلسوف مُعاصر أحدث مُطابقة الانتقال من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الوضعية مع نقد «الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا»، كما انتسب آخرون إلى شيلّنغ ليُدافعوا عن فكرة «الله من غير الكينونة»، ولم يكن في ذلك أية غرابة. من وِجهة نظر ميتافيزيقية، يُمكن الموافقة على فرضية هايدغر وفالتر سكولز (Walter Schulz) اللذين جعلا شيلّنغ المفكّر الذي قاد ميتافيزيقا المثالية الألمانية إلى نهايتها، والذي بدا بفعل ذلك بمنزلة مَنْ مهّدَ من بعيد لمجيء نيتشه.

ومن غير أنَّ أستطرد في نقاش معمّق، أكتفي ببساطة بطرح ثلاثة أسئلة نقدية تتعلّق مُباشرة بفلسفة الدِّين.

فلسفة الميثولوجيا: «كاتدرائية معطّلة»؟

أول مجموعة من الأسئلة النقدية تتعلّق بمبادئ فلسفة الميثولوجيا وبتطبيقها. وأيًا تكن الجُرأة العقلانية التي قدّم شيلّنغ الدليل عليها، وغزارة التوثيق الواسع الذي عرف كيفيّة الإفادة منه، فبإمكاننا أن نتساءل عما بقي من ذلك في ظروف إبستيمولوجيّة تحمل بصمة «المُحادثة الثلاثية» التي أشرنا إليها في مقدّمتنا العامة.

وفي صفحة رائعة من صفحات كتاب المدارات الحزينة، يصف كلود ليفي ستروس غروب الشمس وهو يتأمّله بنوع من تطابق الأفكار، ويقرأ فيه غروب الميثولوجيا هي أيضًا على نحوٍ حتميّ، حينَ كان على متن السفينة العائدة به من البرازيل إلى فرنسا، فقد صارت الميثولوجيا، بالنسبة إلينا، عالمًا مُتوفّى، بإمكاننا في أكثر تقديرٍ أن نحلّله، لكنه لن يكلّمنا أبدًا. والإعجاب الذي توحي به إلينا العظمة العقلانية لفلسفة الميثولوجيا ينبغي ألّا يمنعنا، كما يُوحي فرنسوا شينيه (François Chenet) في ملحق ترجمنه لكتاب فلسفة الميثولوجيا[24]، من أن نتساءل عن مدى كون «كُبرى الكاتدرائيات التي لم يُشيَّد مثلها تكريمًا للميثولوجيا»، بالنسبة إلينا، نحن ورثة ميثولوجيات ليفي ستروس، قد تحوّلت إلى أطلال.

واستكمالًا لاستعارة الكاتدرائية*، في إمكاننا القول إنَّ الكاتدرائية التي حاول شيلّنغ بناءها تقوم في مركزها على مذهب القوى وإنّ «حجر الزاوية» فيها، كما يُسمّيه هو بنفسه، هو الميثولوجيا الإغريقية (SW XII, 537; PM, 447). وتتناول الأسئلة النقدية تفاصيل التطبيق العملي، وكذلك أيضًا البِنية الأكسيومية التي تشمل التأويل الشيلّنغي.

ويرى شينيه، في ما يتعلّق بحجر الزاوية، أنَّ النظرية «المُبهمة» (م. ن. ؛ ص460)، أي نظرية القوى، ذات تأثير مُزدوج، فهي تُخفي تمفصل اللاهوت ـ السياسة الذي بدا هيغل أكثر حساسية له (م. ن. ، ص458)، وهي، في الوقت نفسه تحول دون معرفة الأهمية الأساسية لتمفصل الأُسطورة مع الطقوس، وهو ما تشدّد عليه العلوم الدِّينيَّة المعاصرة (م. ن. ، ص461).

ويبدو كذلك أنّ حجر الزاوية في كلّ البراهين الإيجابية لدى شيلّنغ هشٌّ، ونعني بذلك الدور الاستدلالي الذي نيطَ بالميثولوجيا اليونانية في شرح صيرورة تاريخ الآلهة. أفلا يُصبح شيلّنغ متهمًّا بتبنّي مركزية إتنية أوروبية حين يجعل حالة بسيطة محدودة من الميثولوجيا نموذجًا للمعقوليَّة لا مثيل له؟ يترك السؤال صداه مُباشرة داخل فلسفة التاريخ: هل يُمكن العلومَ التاريخية المُعاصرة المطبوعة بسِمة «التاريخ المشتت غير القابل للاختزال أو التخطّي»، الذي يجد جذوره في

(24) François CHENET, «Schelling et l'Orient», postface à *Philosophie de la mythologie*, p.449-492.

(*) التي هي صورة بيانية بلاغية.

«القصائد الملحمية المُتباينة للمغامرات الثقافية» (م.ن.، ص465)، أن تُقِرّ رؤية غائية بمثل هذه القوة للصيرورة التاريخية؟

خطر الحكمة الإلهية.

تبحث فلسفة الدِّين الشيلّنغية عن توازن صعب بين فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي، تاركة وراءها التاريخ الطبيعي للدِّين كما تصوّره هيوم. ويؤدي ذلك إلى خطر نوعي: خطر أن ينقلب إلى مذاهب الحكمة الإلهية كلّ التأويل العقلاني للصيرورة الدِّينيَّة كما تنقلب إليها مختلف تجلّيات المطلق. بهذا المعنى يتحدّث بول ريكور عن «انقلاب عقلاني» ناجم عن «الإغواء الخطير الذي تُمارسه مأثورات الحكمة الإلهية دائمًا على فلسفة الدِّين»[25].

وقد كان شيلّنغ نفسه الذي لا يجهل أهمية تراث الحكمة الإلهية الممثَّل، عندَهُ، بفرانز ڤون بادر (F. Von Baader) وبجاكوب بوهمه (J. Bōhme) خصوصًا، يقدّر أن فلسفته الوضعية تُمدّنا بوسائل التفكير نظريًّا، وهذا، في أحسن الحالات، ليس سوى شأن حَدْسي لدى روّاد الحكمة الإلهية: منشأ كلّ شيء بدءًا من الله[26].

تأويل اليهودية: «وثنية مُعرقَلة».

تتعلّق إحدى أكثر النِّقاط حساسية في فلسفة الوحي الشيلّنغية بتأويل العلاقة بين «العهدين القديم والجديد» (ب. بوشامب P. Beauchamp)، وبتأويل الصِّلة بين الميثاق القديم والميثاق الجديد، وهي تُفضي بحَسَب ما يقول كزافييه تيلييت، إلى «علاقة مُرتبكة»[27]. ويُمكن أن نتساءل مع الكاتب نفسه عن مدى كون شيلّنغ، في تصويره للوثنية كأنّها هي العهد القديم الحقيقي، قد تواطأ مع تُهمة «مُعاداة السامية المنتشرة» (م.ن.، ص14).

---

(25) Paul RICŒUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p.296.

(26) بشأن العلاقة بين كتب الحكمة الإلهية والفلسفة الوضعية راجع:
SW I, 143-150.

(27) *Philosophie de la Révélation*, livre III, p.13.

والذي يبدو لشيلّنغ، أنّه ما من شكّ أبدًا في أنّ اليهودية مجرّدة من أية دلالة دينية مُستقلة، وأنّ حقيقتها الوحيدة، تكمن في شقّ الطريق أمام المسيحية. ولأنّ المسيح ينبغي أن يأتي فعليًا، أي لأنّه ينبغي أن تُوجد المسيحية، وُجدت اليهودية. إنّ اليهودية لم توجد إلّا بسبب المسيحية، فهذه الأخيرة هي الجوهر الثابت، أمّا الأخرى فهي عَرَضية (SW XIV, 89; PR III, 109).

ولا شكّ في أنّ شيلّنغ لا ينفي الاختلافات بين اليهودية والوثنية، وهذا ما تبيّنه مُقارنته المُستلهمة من القدّيس بولس، بين الحجاب المُزدوج الذي يمنع الوثنيين من الاعتراف بالمسيح والحجاب البسيط الذي يُغشي أعين اليهود. بهذا المعنى في الأقل هناك «تدرّج مُعاكس من الوثنية إلى العهد القديم ثم إلى العهد الجديد»، وهو تَدَرُّجٌ تُعَبِّرُ عنه الأُطروحة الآتية: «المسيح كان موجودًا ضمنًا أيضًا في الوثنية؛ لكنه لم يكن موجودًا بصفته المسيح. وفي العهد القديم فُهم المسيح بصفته مسيحًا، لكنه ظلّ من سيأتي. وفي العهد الجديد، صار المسيح، بصفته مسيحًا، موحىً به» (SW XIV, 88; PR III, 109).

لكن إذا تفحّصنا بالتفصيل أفكار شيلّنغ عما يُسمّيه «تكوين العهد القديم»، يظهر لنا كما لو أنّ هذا الموقف المبدئي كان مُبَطّنًا خلف أُطروحة «أنّ المسيحية لا تتحدّر أُحاديًا من اليهودية، وأنّها تفترض قبل ذلك وجود الوثنية أيضًا» وأنه «بذلك فقط شكّل ظهورها الظاهرة الكبيرة في تاريخ العالم كما أقرَرْنا لها بذلك دائمًا من خلالها» (SW XIV, 78; PR III, 99).

وبالرَّغم من أنّ شيلّنغ لا يُغْفِلُ أنّ شعب إسرائيل، حتى من منظور بولس الذي يعتمده صراحةً، هو الشعب المُختار، وهو وارثُ وعد إبراهيم، فإنّ فرضيات فلسفة الميثولوجيا لديه تُرغمه على تفسير العهد القديم بصفته ميثولوجيا توحيدية. لذلك، لا يتردّد في إعلان أنّ «المشترك بين الوحي في العهد القديم والوثنية هو الأساس والافتراض المباشر، وأنّ هذا المُشترك قد يتقلّص وينحصر داخل حدود معيّنة، لكنه يبقى موجودًا ولا يُمكن أن يُلغيه الوحي» (SW XIV, 132; PR III, 151). فلن يُدهِشنا إذن أن تُحافظ المؤسّسات والشعائر الدّينيّة لشعب إسرائيل، كالختان، والمحظورات الغذائية، وكبش الفداء، على آثار عادات وثنية. إذ رأى شيلّنغ أن ذلك لا يُناقِضُ ميزتها المُنزلة،

بل العكس هو الصحيح (SW XIV, 137; PR III, 156)! إنَّ غموض تحليله سيظهر علانية، في الأكثر حين سيرى من قُرب الفرق بين التفسير النمطي للكتاب المقدّس، الحريص على تعرُّف تنبؤات العهد الجديد في القديم من جهة، والوثنية من جهة أخرى: «ليست المسيحية مستقبل اليهودية فقط، بل هي مُستقبل الوثنية أيضًا؛ ولم تكن اليهودية وحدها تصويرية؛ فالوثنية هي أيضًا تشتمل على صور للعلاقة التي لم تظهر على حقيقتها إلّا مع المسيح. بل إنَّ ما في الموسوية من صُوَر نموذجيَّة أصيلة هو بالتحديد ما فيها من وثني» (SW XIV, 142; PR III, 162).

ويبلغ الغموض ذروته حين يُعلن شيلّنغ أنَّ «اليهودية لم تكن قطّ، بالمعنى الصحيح للكلمة، أمرًا إيجابيًا؛ فقد نكتفي بتعريفها بأنّها وثنية مُعرقلة أو مسيحيَّة مُحتملة لا تزال خفيَّة، وبين هاتين الحالتين بالتحديد ينحصر سرُّ ضياعها» (SW XIV, 148-149; PR III, 168). ولأسباب مفهومة جدًا، يشكّل هذا الإعلان حجر عثرة لا يُمكن أن يتخطّاهُ المفكّرون اليهود. وهكذا، نجد هرمان كوهين (Hermann Cohen) يتساءل عن مدى عدم كون المسيحية، لا اليهودية، «وثنية مُعرقلة». وتلاه بعد ذلك فرانز روزنتسفايغ حين حاول أن يرفع التحدّي الهائل المتضمّن في أُطروحة شيلّنغ، مؤكّدًا أنَّ «الموسوية غير قابلة للتصوّر إذا لم نتعرّف حقيقة الوثنية فيها، تمامًا كما يكون ذلك حين لا نتعرّف فيها، من الجانب الآخر، الوحي الحقيقي» (SW XIV, 145; PR III, 164). وأخيرًا، في مرحلةٍ أقرب إلينا، يضعنا إيمانويل ليفيناس، وهو يُدافع عن تعارض مُطلق بين المقدّس والقدّيس، على الطرف النقيض من فلسفة الدِّين الشيلّنغية.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Schelling Werke, éd. Schrödter, Munich, C.H. Beck, 1927-1954.
Grundlegung der positiven Philosophie, Hambourg, Felix Meiner, 1972.
System der Weltalter (1927-1928), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1972.
Urfassung der Philosophie der Offenbarung, 2 vol., Hambourg, Felix Meiner, 1992.
Philosophie der Offenbarung 1841-1842 (version Paulus), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993.

لائحة المراجع.

«Philosophie et religion», *La Liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1988.
Système de l'idéalisme transcendantal, trad. Ch. Dubois, Louvain, 1978.
Les Âges du monde (versions premières: 1811 et 1813), trad. B. Vancamp, Bruxelles, Ousia, 1990.
Les Âges du monde (versions de 1811 et 1813), trad. P. David, Paris, PUF, 1992.
Œuvres métaphysiques (1805-1921), trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, 1980.
Le Monothéisme, trad. A. Pernet, Paris, Vrin, 1992.
Philosophie de la mythologie, trad. A Perent, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
Introduction à la philosophie de la mythologie, trad. J.-Fr. Courtine, J.-Fr. Marquet *et al.*, Paris, Gallimard, 1998.
Leçons inédites sur la philosophie de la mythologie, trad. A. Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1997.
Philosophie de la Révélation, I-III, trad. J.-Fr. Courtine, J.-Fr. Marquet *et al.*, Paris, PUF, 1989, 1991, 1994.

Bibliographie secondaire.

BRITO, Emilio, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
COURTINE, Jean-François, Histoire supérieure et système des temps dans la dernière philosophie de Schelling», *Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem*, n°14 (1988), p.125-147.
COURTINE, Jean-François et MARQUET, Jean-François, *Le Dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994.
DAVID, Pascal, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.
MAESSCHALCK, Marc, *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris, Vrin, 1989.
TILLIETTE, Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 2e éd. 1992.
——. *L'Absolu dans l'histoire*, Paris, PUF, 1987.
——. *La Mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Naples, Istituto per gli studii filosofici, 1984.
——. *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

الفصل الرابع

الوحي ضد النّسق

- فرانز روزنتسفايغ -

ربّات البيوت يعرفن أنّ بعض الضيوف لا يقبلون الدعوة إلّا بعد الإلحاح عليهم؛ وأحيانًا ينبغي أن تشُدَّهم من أيديهم ليجتازوا عتبة البيت. وبالرَّغْم من أننا نتكتّم في الغالب على ذلك، فقد حان الوقت كي نعترف لفرانز روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) (1886-1929) ولكتابه المهمّ نجمة الفداء *L'Étoile de la Rédemption* بالمكانة التي يستحقانها في التاريخ العام لفلسفة الدِّين[1].

وقد أتيتُ بهذا المفكّر في بحثي في المثال العقلاني، وذلك لكي يُدافع عن نفسه، وأنا أعِي تمامًا أنّ فكره يعود إلى «الفلسفة الدِّينيَّة» أكثر مما ينتمي إلى «فلسفة الدِّين». وهو نفسه كان قد اعترض صراحة على هذه العبارة التي بدت له مصبوغة بالهيغلية. ومن منظور بحثنا، لا يمكن الاستغناءُ عن أعماله لأسباب

(1) Franz ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften II, Der Stern der Erlösung*, La Haye, Nijhoff, 1976; trad. Jean-Louis Schlegel et Alexandre Derzcanski: *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Éd. du Seuil, 1983 (abrégé: GS 2); *Gesammelte Schriften I* (abrégé: GS 1) et *Gesammelte Schriften III* (abrégé: GS 3). للاطّلاع على تقديم عام لفكر روزنتسفايغ باللغة الفرنسية، انظر: Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982; Arno MÜNSTER, *La Pensée de Franz Rozenzweig*, Paris, PUF, 1995. ولمقاربة تعليمية أولى، لـ نجمة الفداء، انظر: Paul RICŒUR, «La "Figure" dans *L'Étoile de la Rédemption*», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.63-82.

متعدّدة. أوّلها الاستمرارية التي تربطه بالأعمال الأخيرة لشيلّنغ، وهي الأعمال التي يشترك معه فيها في مسلّمته الأساسية: «يُقال: لأنّه تُوجد كينونة يُوجد فكر، بدلًا من أن يُقال: لأنّه يُوجد فكر تُوجد كينونة».

ويُمكن أن يُقرأ فكره بصفته أقصى ما انتهت إليه المقاربات العقلانية المدروسة حتى الآن، كما أنَّه، في الوقت نفسه، يُنذر بنهاية المنظومات الفكرية الكبرى في المثالية الألمانية. وروزنتسفايغ من أوائل من نقضوا صراحة التحالف بين فلسفة الدِّين وفلسفة للتاريخ كانت محكومة بفكرة التقدّم[2]. وأخيرًا، فإن التفكير عنده في العلاقات بين اليهودية والمسيحية يجد أحَدَ أقوى تعبيراته الفلسفية.

حياته ونتاجه

فرانز روزنتسفايغ من مواليد عام 1886 في كاسل (Kassel) بألمانيا، في أُسرةٍ من الطبقة البورجوازية اليهودية المُندمجة. وفي عام 1903، بدأ دراسة الطب، على الرَّغم من ميوله البارزة إلى الفن والأدب. ثم بعد سنة 1907، تلقّى دروسًا في التاريخ والفلسفة في جامعات غوتنغن وفريبورغ وبرلين، توّجها سنة 1912 بدفاعه عن أُطروحة عن هيغل والدولة، بإشراف فريدريك ماينكه (F. Meinecke، الذي قاده بنزعته التاريخانية إلى اتخاذ موقف شكّي عمومًا في مجال الفلسفة. ولم يمنعه ذلك من أن يستشعر باكرًا جدًّا خطر أن تتحوّل الدولة إلى معبود توتاليتاري (شمولي) يفرض على الفرد والأمة التضحية بالذات من أجلها.

ومنذ عام 1910، دفعته نقاشات حامية مع ابنَيْ خاله هانز ورودولف إهرنبرغ (Hans et Rudolf Ehrenberg)، اللذين تحوّلا إلى البروتستانتية، إلى التساؤل عن مكانة الفكر الدِّيني. عندئذٍ بدأ يبحث عن بديل ديني لفلسفة التاريخ الهيغلية: «على الله أن يُنقذ البشر لا من خلال التاريخ بل فعليًّا بصفته 'إله الدِّين'. إنَّ هيغل تعامل مع التاريخ بصفته أمرًا إلهيًّا، أو بصفته علمًا إلهيًّا، في حين أنَّ العمل عندَهُ شأن دنيوي على نحوٍ طبيعي [...]. أمّا عندنا، فإنّ الدِّين هو العلم الإلهي الوحيد

---

(2) انظر: Stéphane MOSÈS, «Hegel pris au mot. La critique de l'histoire chez Franz Rosenzweig», *Revue de métaphysique et de morale*, no 3 (1985), p.328-341.

الأصلي. والمعركة مع التاريخ، بمعناه في القرن التاسع عشر، هي، عندنا، المعركة من أجل الدِّين بمعناه في القرن العشرين» (GS I, 55).

والسنة الحاسمة في كلّ التطوّر اللاحق لروزنتسفايغ هي سنة 1913، التي تعرّف فيها أوجين روزنشتوك (E. Rosenstock)، أستاذ القانون الدستوري في جامعة لايبزيغ، الذي تحوّل؛ هو أيضًا، من اليهودية إلى المسيحية[3] فقد جعله هذا الأخير يكتشف إمكان وجود فلسفة معيشة، لا تظلّ حبيسة الدرس الأكاديمي فحَسْب. وخلال نقاشات طويلة حامية، استمرّت طَوالَ صيف سنة 1913، وبلغت ذُروتها في ليلة السابع من يوليو/تموز من عام 1913، تمكّن روزنشتوك من تقويض البقية الباقية من النسبية الفلسفية لدى صديقه؛ وأقنعه بإمكان اللقاء المُثمر بين الدِّين المسيحي القديم المؤسّس على الوحي، ولغة فلسفية متجدِّدة.

وبعد أن تأثّر روزنتسفايغ تأثّرًا عميقًا بتلك الحوارات باتَ مُهَيَّأً لأن يتحوّل هو أيضًا إلى المسيحية، «ديانة الغرب» في نظره وفي نظر روزنشتوك أيضًا. وبانت كلمة «الوحي» مُرادفةً لـ «التوجيه» بمعناه المُزدوج، اقتراح وِجهة للحياة، والتوجيه الزمني في قلب تاريخ وحيد أُحادي الاتجاه. و«معنى المعنى» هو التوجيه: أن نعرفَ: إلى أين نذهب، ونحو من نذهب، ومع من نذهب.

وبعد وقت قصير وقع الحدث الذي قرّرَ وجهته اللاحقة في حياته الشخصية. فبعد أن حضر احتفالًا دينيًّا لمناسبة عيد الغفران (Yom Kippour) في معبد يهودي صغير في برلين، «غادر الاحتفال بعد أن تغيّرت ملامحه. فما ظنّ أنّه لن يجده إلّا في الكنيسة ـ الديانة التي تُقَدِّم توجيهًا في الدنيا ـ وجده ذاك النهار في معبد يهودي»[4]. خرج منه بقرار حاسم في البقاء وفيًّا للديانة اليهودية. وفي عام 1913 فسّر قراره لرودولف إهرنبرغ بالكلمات الآتية: «بعد تفكير مليّ، وبعد نظر معمّق، توصّلت إلى مراجعة قراري، فلم يَعُدْ ما كنتُ قد قرّرته ضروريًّا، ولهذا السبب، ومُراعاةً لهُوِيَّتي الشخصية، لم يَعُدْ ذلك مُمكنًا. إذن سأبقى يهوديًّا» (GS 1).

(3) من أجل مُقاربة أُولى لفكر روزنستوك، انظر: Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, *Au risque du langage*, trad. Jean Greish, Paris, Éd. du Cerf, 1997.

(4) Norbert GLATZER, *Franz Rosenzweig: His Life and His Work*, New York, Schocken Books, 1965, 5e éd. 1975, p.XVII s.

وفي سنة 1914 تابع دروسًا في فلسفة الدِّين على يد هرمان كوهين في المدرسة العليا لعلم اليهودية (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums). وقد أوكل إليه الأستاذ الكبير في المدرسة الكانطية الجديدة في ماربوغ إعطاء المحاضرات وتصحيح الاختبارات من كتابه الأساسي: **ديانة العقل من مصادر اليهودية** *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. وهكذا تولّدت لدى روزنتسفايغ الرغبة في أن يكتب، بلغة فلسفية حازمة، التوجّه الأساسي الذي باتَ يحكم حياته.

وطَوالَ الحرب العالمية الأولى، حينَ كان هو نفسه وروزنشتوك يُحاربان على جبهة البلقان، كانت المُراسلة بين الصديقين تعبّر عن رهانات هذا القرار. لقد استشعر روزنتسفايغ، شأنُهُ شأنُ فتغنشتاين، الحاجة المُلحّة إلى توضيح فكره توضيحًا حاسمًا، وهو في حالة الخطر الداهم، إذ لم يكن مُوقِنًا أبدًا ببقائه على قيد الحياة إلى الغد. ففي مثل هذه الحالة يحتمل أن تكون كلّ فكرة هي الفكرة الأخيرة. وفي تشرين الأول/أكتوبر سنة 1917، خلال سمر ليلي على جبهة مقدونيا، حضرت في ذهنه «الخلية الأُولى» (*Urzelle*) لعمله اللاحق، وبعث بها إلى رودولف إهرنبرغ في رسالة طويلة مؤرّخة في 18 من نوفمبر/تشرين الثاني من عامِ 1917[(5)].

ونجد في هذه الرسالة الأُطروحة المُشار إليها سابقًا القائلة إنَّ: «الوحي توجيه» (م.ن.، ص100)، الطموح المُلتبس الرامي إلى «أن يضع على محكّ الفلسفة كلّ تلك الذات الكونية المُهيمنة التي هي الفلسفة نفسها» (م. ن.، ص101). وكلّ المُحاولات تدور في فلك تأسيس فكرة العقل مُباشرة على مفهوم الوحي. لقد أراد روزنتسفايغ، شأنُهُ شأنُ فيخته وشيلّنغ، أن يُترجم حَدْسه في نظام من العلاقات المنطقية التي لا سبيل لمُقارنتها بأكثر النصوص غموضًا لكبار كُتّاب المثالية العقلانية.

وإذا كانت هناك نِقاط كثيرة تجمع، من ناحية السيرة الذاتية، بين روزنتسفايغ وفتغنشتاين الذي وضع معالم أعماله الكبرى في خنادق الحرب العالمية، من وِجهة نظر فلسفية، فلم يكن بينهما، إن صحّ القول، أيّ شيء

(5) «Noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption*», dans O. MONGIN, J. ROLLAND et A. DERZCANSKI (éd.), *Franz Rosenzweig*, «Cahiers de la Nuit surveillée», Lagrasse, Verdier, 1982, p.99-113.

مُشترك. وإذا وجب ربط روزنتسفايغ بمدرسة فلسفية، فمن المُمكن وضعه في سلالة كيركيغارد ونيتشه، في الأقل لأنَّه حارب الخصم الذي حارباه: المثالية الألمانية، والهيغلية تحديدًا، وكان مثلهما يُريد أن يكون مفكّرًا وجوديًا. لكن نِقاط التشابه تقفُ هنا أيضًا، لأنَّ العلاقة المتوتّرة التي جمعته بالمثالية الألمانية، كما تمثَّلت في هيغل وشيلّنغ، كانت علاقة من نَمَط مُختلف عن علاقة المفكّرين الآخرين. إنه يتضمّن في حالته دَيْنًا لم يتنكّر له قَطُّ.

يبقى أن نقدّم إشارة منهجيَّة لما يسمّى «نقطة أرخميدس في الفلسفة التي جرى البحث عنها مطوّلًا». ففي أقلّ من ستة أشهر بقليل، بين عامَيْ 1918 و1919، حرَّرَ روزنتسفايغ كتابه الأساسي الذي سمّاه فاوست *Faust**: نجمة الفداء. وبالرَّغم من طابعه المنهجي ـ الذي قال عنه لاحقًا إنَّه «ليس سوى منهج في الفلسفة» (GS 3, 140; GS 1, 909) ـ فهو محصّلة «حوار ثلاثي» مُتواصل تشهد عليه ألفٌ وخمسمئة رسالةٍ كان يوجّهها روزنتسفايغ إلى مرغريت هوسي (M. Huessy) (المسمّاة تحبّبًا: «*liebes Gritli*») زوجة روزنشتوك[6]. وتُظهِرُ رسالة إلى مارتن بوبر (Marten Buber)، مكتوبة في آب/أغسطس من عام 1919 «شعوري الدفين بأنني قد لخّصت ما أنجزته في حياتي الثقافية؛ وكلّ ما سأكتبه لاحقًا سيكون من قبيل الإضافات المُلحقة، وهي نُصوص مُناسبات أو إجابات عن اقتراحات خارجيَّة. وقد بُحتُ هنا بالجانب الأكثر أصالة في ذاتي [...] إنني لا أرى مستقبلي في الكتابة، بل أراهُ في الحياة فحَسْب» (GS1).

وعاد روزنتسفايغ من الجبهة مُغلّفًا بمعطف عسكري عتيق وراح يُهيِّئُ مخطوطته للطباعة، في مقهى، قبالةَ كاتدرائية فريبورغ إن بريزغو (Fribourg-en-Brisgau). وظهرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1921 في جو من اللّامبالاة

(*) بطل أسطوري دخل في روايات عدّة من أهمها كتاب غوته الذي حمل هذا الاسم. [المترجم]

(6) انظر بشأن هذه المراسلات غير المنشورة:
Harold M. STAMMER, «The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy: "Franz", "Gritli", "Eugen" and The Star of Redemption», dans W.D. SCHMIED-KOWARZIK (éd.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, t. I, Fribourg, Karl Alber, 1988, p.109-137.
وبمراعاة الطبيعة السجالية في فكر روزنتسفايغ، ينبغي عَدُّ رسائله المجموعة في الجزء الأول من كِتاب *Gesammelte Schriften* جزءًا أساسيًا من أعماله.

العامة تقريبًا. وكان روزنتسفايغ يتوقّع أن تُنشر الأجزاء الثلاثة من الكتاب في ثلاثة مجلّدات[7]. وفي سنة 1920، أقام في فرانكفورت مؤسسة للدراسات اليهودية (*Freies Jüdisches Lehrhaus*) صارت بعد عدّة سنوات منبرًا لعرض فكره.

وبالرجوع إلى الوراء، اكتسى السرّ الذي باح به إلى بوبر معنى يكاد يكون نبويًا. فمنذ سنة 1922، في اللحظة التي أنجز فيها تحرير كتابه كتيب في الفهم السليم وغير السليم، اكتشف الأعراض الأولى لمرض تصلّب الشرايين والعضلات، وهو المرض الذي حرمه في البداية من مُمارسة الكلام، ثم تحوّل سريعًا إلى ضمور سريع في كلّ عضلات جسمه. وبين عامي 1923 و1929، سنة وفاته، عاش عمليًا في حالة شلل، بيدَ أنّ ذلك لم يمنعه من أن يعكف مع مارتن بوبر على ترجمة التوراة عن العبرية.

نقد المثالية وافتراضاتها

رأى روزنتسفايغ أنّ فكرة الوحي لا تستدعي مُراجعة لفلسفات الذين كما بلورتها المثالية الألمانية فحَسْبُ، بل تُمَكِّنُ، إذا ما فهمت بصفتها مبدأً من مبادئ المعقولية، من قيام نقد جذري للميتافيزيقا الغربية برُمّتها، منذ مصادرها ما قبل السقراطيّة حتى اكتمالها في المثالية الألمانية. فهل هذه هي نهاية فكرة العقل؟ لا، لأنَّ في إمكاننا أن نطبّق على فكرة الوحي كلام أرسطو الذي يستخدمه بلونديل (Blondel) ليميّز المقاربة التي وضعها عن ما فوق الطبيعي: «إذا لم يكن ينبغي أن نتفلسف، فعلينا أن نتفلسف أيضًا»[8].

لقد حاول روزنتسفايغ أن يحرّر فكرة الوحي من فكر الكلّية وفكر النسق الذي سيطر على «الطائفة المُحترمة للفلاسفة ابتداءً من إيونيا (Ionie) ووصولًا إلى يينا (Iéna)»، وبذلك حقّق خروجه من فضاء الأونطو ـ ثيو ـ لوجيا. فقد بدت له هذه الأخيرة بمنزلة جهاز مفهومي يزعم الإحاطة، بالحركة الواحدة نفسها، بمُختلف الوقائع المُتمايزة من الله والعالم والإنسان، وبدا له أنّها نوعٌ من «النيو- الكوسمو-

---

(7) لم تتحقّق هذه الأمنية إلا في الطبعة الثانية التي ظهرت سنة 1930 في برلين، بدار شوكن Schocken، على وفق التقويم العبراني التقليدي، أي سنة 5690 بعد الخلق.

(8) Mauric BLONDEL, *Œuvres I*, Paris, PUF, 1995, p.423.

الأنثروبولوجيا» (théo-cosmo-anthropologie إجمالاً). ولا يكفي، لنقد حركة بهذه القوة، التسلّح بالمثل القائل: «من يبالغ في التقبيل، لا يَضُمّ جيدًا»، بل ينبغي القول: «من يقبَل كلّ شيء يخنق الحيّ».

وقد أخذ الجزء الأول من كتاب النجمة على عاتقه دفع افتراضات الفلسفة التقليدية إلى آخر مداها، وفي الوقت نفسه كان ينبغي إنقاذها، مهيّئًا لها أساسًا أفضل من هذا الفهم التوحيدي، وبهذا المعنى «الشمولي» للواقع.

وكان روزنتسفايغ بلا شكٍّ يَعي أنّ طرح «إمكان معرفة الكلّ» على بساط البحث يُثير بلبلة قوية في الفلسفة الغربية. لكنه كان يستند إلى تجربة لا تقبل الطعن: القلق الذي يُساورنا حيال الموت. فإذا حيينا «في الله»، وإذا لم نكن سوى جزء من العالم، فلن يكون للموت أي مُسَوِّغٍ وجوديٍّ. والحال أنَّ الإنسان الذي يُواجه موته الفريد يعرف معرفة جذرية أنَّهُ يموت وحيدًا وأنَّ أيّ انتماء انتماء» إلى كلّية أوسَعَ، سواء أكان الله أو العالم، لا يُغيّر من الأمر شيئًا: «حقيقة الموت الذي يتعذّر إبعاده عن العالم، والتي تعبّر عن نفسها بصرخة الضحايا التي يتعذّر إسكاتها، هي التي تجعل الفكر الأساسي في الفلسفة، فكرة المعرفة الوحيدة والشاملة لـ الكلّ، كذبة حتى قبل أن تكون فكرة» (GS 2, 13; 21).

ويشارك روزنتسفايغ مفكّري الوجود في تأكيد فرادة الوجود الإنساني الذي يقود كلّ رجل إلى «الأُحادية البسيطة لِذاته المرتكزة على اسم الأُسرة واسمه»، ويربطه بـ «العالم الذي يدرك نفسه»، وبالواقع نفسه، يُخرِجُهُ «من كلّ الفلسفة» (GS 2, 10; 19).

بَيْد أنَّ التخلّص من سحر الكلّ الشمولي ليس مسألة وجودية فحَسْب، بل هو مسألة فكرية أيضًا. وتكمن المسألة في مدى تسليمنا بأنَّ الله والإنسان والعالم بمنزلة «الأغراض الأخيرة لكلّ فلسفة، وفي الوقت نفسه، أغراضها الأولى» (PN, 44)[9]، أفلا نعدل عن جعل الواقع قابلًا للفهم، أي عن أُنطولوجيا عامة؟

---

(9) «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum *Stern der Erlösung*» (1925); trad. Marc B. de Launay: «La Pensée nouvelle. Remarques additionnelles à *L'Étoile de la Rédemption*» (abrégé: PN), dans O. MONGIN, J. ROLLAND et A. DERZCANSKI (éd). *Franz Rosenzweig*, p.39-63.

وبدلًا من اعتماد استراتيجيّة كانط، الذي يَعُدُّ العالم (مادة الكسمولوجيا الفلسفية) والإنسان أو الروح (مادة السيكولوجيا العقلانية) والله (مادة اللاهوت الطبيعي) بمنزلة «أفكار ناظمة» لا يمكن أن يُستغنى عنها، مُقِرًّا بأنّه لا يُقابلها أية معرفة حقيقية، يجعلها روزنتسفايغ النقطة المثلثة لانطلاق العقل. وبدلًا من التسليم بالخطاب الفلسفي التوحيدي، سلّم بـ «أنَّ الله ليس إلّا إلهيًا، والإنسان ليس إلّا إنسانيًا، والعالم ليس إلّا دنيويًا» (PN, 45).

وقد تفرَّعت وحدة «الميتافيزيقا» (أي «الأنطوثيولوجيا» بالمعنى الهايدغري) هنا إلى ثلاثة خطابات مُتميّزة، كلٌّ منها خاضع لشروط تعقّل مخصوصة: «ميتافيزيقا» تهتمّ بـ كينونة الله، و(ميتالوجيك) «ميتامنطق» يسمح بحصر معنى العالم، و«ميتاأخلاق» (ميتاإتيك) لتمييز الذات البشرية.

وكما في فينومينولوجيا الروح لهيغل، يجدُ «المنطق» الذي يجمع هذه الخطابات الثلاثة توضيحه الفينومينولوجي في صُوَر تاريخية للوعي يصفها روزنتسفايغ واحدة بعد أخرى كما لو أنّها صورة الله «الأسطوري»، وصورة العالم اللين والإنسان التراجيدي.

لكن ماذا يحلّ بأفكار كانط الناظمة حين يُفكَّر فيها في إطار من الفصل الصارم؟

1. الإيمان بواقع العالم يرتكز على الحتمية البسيطة التي مفادُها أنّ العالم المُحيط بنا له «معنى» خاصّ يجعله مفهومًا تمامًا. ولهذا السبب بالتحديد يصف روزنتسفايغ الخطاب الفلسفي المتعلّق بالعالَم بعبارات من «الميتالوجيك»، وهو تعبير اقتبسه من هانس إهرنبرغ. إنَّ ذكرى العلاقة التي أقامها هيراقليطس بين اللوغوس (العقل) والكوسموس (الكون) تُوضح معنى هذا التعبير. إنَّ الأمر يتعلّق بالمعنى الملازم كليًا للعالم الذي لا يحتاج إلى أن يُعزى إلى التسامي الإلهي ولا إلى الحضور البشري. «إنَّ وحدة اللوغوس تؤسّس وحدة العالم بصفته كلّيّةً» (GS 2, 12; 21).

2. أما الإنسان فهو يفهم في هذه المرحلة، ببساطة، بما هو «ذاته عينها» عندما نُرجعه إلى إثبات ذاته عينها بِعِنادٍ: «أنا أنا، وهو هو!» فحتى بإزاء الإلهي، كما يُبيّن مثال بروميثيوس الذي وقف بثبات في وجه زيوس، يحتفظ

الإنسان بالذي «يخصّه». إنَّ نعت «ميتاأخلاقي»، يمكن أن يشمل المعنيين، الإيتوس *èthos* («الإقامة») والإيتوس *éthos* (المسؤولية «الأخلاقية»). إنَّ الإنسان، بعيدًا عن كونه مجرّد عنصر (جزء) في هذا العالم، يسكن فيه، وهو بهذه الصفة يتحمّل مسؤوليّة مصير العالم.

3. الفهم «الميتاأخلاقي» (ميتاإيتيك) للإنسان والفهم الميتامنطقي (ميتالوجيك) للعالم يُتيحان لنا أن نترك لله أن يكون الله. إنَّ لكلمة «ميتافيزيقا»، كما استخدمها روزنتسفايغ، وظيفة «ثيولوجيَّة» (لاهوتية) حصرًا تذكّر بالتعريف الأرسطي لـ «الفلسفة الأوّلية». والحديثُ عن الله بعبارات «ميتافيزيقية» يسمح بتجنُّب تغييب العالم في جميع أشكاله، وهو ليس، على الدوام، سوى «مذهب وحدة وجود معكوسة» (GS 2, 19; 27).

وبدلًا من التسليم بوجود علاقة ضرورية بين الله والإنسان، علينا أن نضع في الله «طبيعة» (*physis*) من غير اختزاله فيها. و«كما أنّ الميتاإيتيك في الإنسان يَجعلُهُ سيد إيتوسه الحرّ، بحيث إنّه هو الذي يحوزه ولا يحدث العكس؛ وكما أنَّ الميتامنطق (الميتالوجيك) في العالم يجعل اللوغوس (العقل الأول) 'عنصرًا' (جزءًا) في العالم مُنتشرًا كليًّا فيه، بحيث إنَّ هذا العالم يحوزه ولا يحدث العكس؛ كذلك الميتافيزيقا تجعل الفيزيس (الطبيعة *physis*) 'جزءًا' من الله» (GS 2, 19; 27).

ونؤَمِّنُ الطبيعة في الله استقلاله التام عن كلّ ما ليس إيّاهُ: نتعرّف هنا كتابات شيلّنغ الأخيرة. فلكي يكون الله هو الله تمامًا، أي الله الحيّ، يلزم أن يتوافر أيضًا أمر آخر غير طبيعته وحدها، أي الحرية الإلهية. والفكرة «الميتافيزيقية» المحضة عن الله تُطابِقُ بطريقة ما الله في اللاهوتيات أو في مذاهب التصوّف السلبي: الشيء الوحيد الذي يُمكن أن نعرفه عن موضوعه هو أنه يُفلت كليًا من أيّ تحديد. وأول كلام للعقل البشري على الإلهي هو «الجهل الفظيع» الذي لا يعرف شيئًا سوى أننا في مواجهة لُجّة الألوهية التي لا تُدركها العقول. وتكمن المشكلة كلّها، بالتحديد، في تجاوز هذا اللّاتحديد الأصلي، للتوصّل إلى فكر يقيني ومحدّد بدقة عن الله. لذلك يؤكّد روزنتسفايغ أنَّ الصوفية السلبية تشكّل نقطة الانطلاق إلى هذه الأفكار، لا نقطة الوصول إليها (GS 2, 25; 34).

إنّ إطار الفهم الذي انتهينا للتو من تحديده بعبارات عامة جدًّا، يكشف عن نظرة معيّنة إلى العالم تعود إلى تجارب دينية محدّدة علينا تعيين خصائصها. الأمر يتعلّق، أساسًا، برؤية العالم الأسطوري الذي يجد أفضل صُوَره في اليونان. ويصفُ كتاب نجمة الفداء إزالة الأسطرة، وهو أمر ضروري بقَدْرِ ما هو نهائي لا رجعة عنه، وهو الذي استتبعه ظهور المفهوم اليهودي المسيحي للوحي.

والفهم «الأوّلي» للواقع الذي يصفه روزنتسڤايغ في الجزء الأول من نجمة الفداء لا يُمكن أن تُقِرَّهُ أية تجربة ملموسة. لذلك، كان عنوانُ الجزء الأول هو: «العناصر»، أو «الأزلي ما قبل العالم». وليست فرضية المواد الأوّلية الثلاث اللّاقياسية المُنفصلة بعضها عن بعضٍ اعتباطية، بل العكس هو الصحيح. في «العجلة الدائرة للاحتمالات». وفي التي تحدّد «الواقعة» الأوّلية للإلهي والبشري والدنيوي، كلّ المُعادلات مُمكنة، ولم تتحقّقْ إحداها حتى الآن. والإنسان والعالم ارتبطا فعليًّا بعلاقةٍ، بلقاءٍ هو بمنزلة «حدث»، وفيه انتقلنا من مجرّد الوجود العارض *Tatsächlichkeit* إلى الواقع *Wirklichkeit*: «إنَّ العناصر الثلاثة من الكلّ لا يمكن أن يعرف كلٌّ منها بقوّته وبِنيته الداخليتين، بعدده وانتظامه، إلّا حين يرتبط تبادليًّا بعلاقةٍ حقيقية ومُشاركة، متحرّرة من زوبعة الاحتمالات» (GS 2, 94; 105).

«الفكر الجديد»: «فلسفة باحثة عن التجربة»

ليس المقصود الدخول هنا في تحليل مفصّل لهذا الكتاب المكثّف والصعب جدًّا. وسيجد القارىء الميّال إلى المغامرة في كتاب ستيفان موزيس (S. Mosès) دليلًا مُمتازًا. وفي مقابلة ذلك، لا بدّ من توضيح المشروع الفلسفي الذي ينطوي عليه الكتاب. وروزنتسڤايغ نفسه تناوله بالشرح في مقالة عنوانُها: «الفكر الجديد» ظهرت سنة 1925، ويُمكن قراءتها على أنّها مقدّمته الخاصة لكتابه الأساسي.

ومن الصفحات الأُولى جعل مُحاولته الخاصة امتدادًا لكيركيغارد، مُعترضًا على النظام الهيغيلي باسم الوجود الفردي، وجعلها امتدادًا لشوبنهاور، حين طرح السؤال عن قيمة العالم، وامتدادًا لنيتشه، حتى لو كانت المقولات الكبرى في فكره، الديونيسي (dionysiaque)، والإنسان الأعلى، والعود الأبدي، وإرادة القوة، غير مقبولة. فالمُعطى الفلسفي الجديد الذي يُريد روزنتسڤايغ أن يتفكّر فيه إلى آخر مداه، هو أنَّ «الفيلسوف لم يَعُد مقدارًا مُهملًا بالنسبة إلى فلسفته» (GS 1, 10).

ولا يكتفي عنوان الكتاب بتحديد فكرته الأساسية، بل يقدّم في الوقت نفسه قالب بنائه. وهذا القالب يتخذ شكل لوحة مثلّثة، كلّ وجه منها يتميّز باستعارة طوبولوجيَّة: «عناصر *Elemente*، ومسار *Bahn*، وصورة *Gestalt*» مقرونة بترسيمات ثلاثية مُتتالية يرسم تصفيفها صورة نجمة سداسية. ولكي نفهم، على نحوٍ أفضل، تعاقب هذه الصور، ينبغي أن تُقرأ عملية الانتقال من كون ذي بُعد واحد إلى كون ذي بُعدين، ثم إلى كون ثلاثي الأبعاد.

وما يدفع هذه التحوّلات إلى الأمام، هو السؤال عن معرفة مدى كون الفهم «الأوّلي» للواقع، المُتمحورة حول ثلاثة أحجام مُستقلة لا قياسية، يُنصف التجربة فعلًا. وحتى إذا وفّرت لنا التجربة الملموسة، الزمنية من أولها إلى آخرها، قالبًا للفهم لا يُستغنى عنه، فإنّ رمزيته الرياضية ـ المنطقية تُعَبِّرُ عن خِصبِهِ. فهي معقّدةٌ جدًّا بحيث لا يُمكن ردّها إلى بِنية منطقية بسيطة. وهي لا تكتفي بتحديد «أشياء، بل هي تتذكّر، وتستشعر، وتأمل، وتخاف» (PN, 47-48)، كما يقول روزنتسفايغ في إحدى معادلاته الصارمة التي يحتفظ بسرّها.

لذلك، علينا، في مرحلة ثانية، وهي في الحقيقة المرحلة الحاسمة للفهم، أن ننتقل من فكرة العنصر *élément* المجرّدة إلى فكرة المسار *trajectoire* ونحن نُحدّدُ الاتجاه الزمني وخط السير التاريخي، أي بتعبير آخر، «المعنى» الذي هو في الوقت نفسه «التوجّه».

ا. تكمن جدّة الفكر الجديد أولًا في تشديدها على الطبيعة الزمنية التي تصعب كلّ تجربة. إنّها «مثل الحسّ المشترك الأقدَم»، «تعرف حق المعرفة أنّها لا تستطيع أن تعرف شيئًا إذا تحرّرت من وصاية الزمن»، وهو ما ظلّت الفلسفة حتى الآن تَعُدُّهُ «أعلى درجات مجدها» (PN, 50).

وقد جرى التفكّر في الله والإنسان والعالم في إطار الفصل، وهو الإطار الضروري لكسر صنم الكلّية المفهومي، وبعد ذلك صار ينبغي التفكّر في تلك الثلاثية في إطار الوصل (العلاقة). إنَّ ربطها بعلاقة، وهو ما تدلّ عليه صورة المثلّث المقلوب في بداية القسم الثاني من نجمة الفداء، ليس فيه أيّ شيء شكلي، بالحدود التي تعني بها العلاقة اللقاء الحيّ بين الإنسان والله، وبينه وبين الآخر، وبينه وبين العالم. وحدوث هذا اللقاء، وفي الوقت نفسه شرط احتماله،

هو بالتحديد ما يُسمّيه روزنتسفايغ الوحي: «الله نفسه يغيب حين نُريد أن نفهمه؛ الإنسان، أنانا (الأنا التابعة لنا) ينغلقان؛ والعالم يصبح لغزًا مرئيًا. ولا ينفتح الله، والإنسان، والعالم إلّا من خلال العلاقات: بالخلق، وبالوحي، وبالفداء» (PN, 51).

2. على الفكر، لكي يتمكّن من طرح إمكان هذا اللقاء الثلاثي، أن يرضى بتسليم زمام أمره إلى اللُّغة (PN, 51). والنظر بجدّية إلى الزمن والتسليم للُّغة ضرورتان شديدتا التكامل. «اللُّغة مُرتبطة بالزمن، تتغذّى من الزمنية ولا نُريد أنْ تُغادر هذه التربة المُغذّية ولا تقدر على ذلك؛ وهي تجهل سلفًا إلى أين سينتهي بها المطاف، وردودها تأتيها من مكان آخر» (PN, 51).

3. هل تحتفظ اللغة، وهي أسمى من لازمنية المنطق، بالكلمة الأخيرة في فهم الواقع؟ لا! لأنها تفتقر إلى البُعد الذي ينقصها، بُعد الخلود، أو لمزيد من الدقّة ولتفادي الخلط مع اللّازمنية، بعد المُستقبل المُطلق. لكن، هل يُوجد أثر لذلك في التجربة الإنسانية؟ نعم، يُجيب روزنتسفايغ: إنّه «الزمن الاجتماعي» للأعياد والاحتفالات الطقوسية الذي يكشف عن لقاء الزمن بالأبدية والذي يسمح بالتفكُّر في مفصلهما في قلب التجربة الإنسانية[10]. إنّ تحليل الزمن الليترجي (الطقسي) والطقوس، أي الزمن الاجتماعي للدِّين، هو موضوع الكتاب الثالث، وهو أجرأ أجزائه الثلاثة. هنا تُتجاوَز فكرة المسار نحو فكرة الصورة. والمُستقبل المُطلق يُعرض هنا، من زاوية بنائه الهندسي، بصفته ترتيبًا غريبًا للمثلثين الأوّلين، وهو ما يُطابِقُ تحديدًا رسم النجمة. وليس صحيحًا أن نرى ذلك مجرّد مأزق لهُويَّة دينية محدّدة، أو مجرّد رمز. فلا شك في أنَّ المسألة تتعلّق هنا بنجمة داود. غير أنَّ صورة النجمة السداسية هي، في الوقت نفسه، مبدأ بناء «اللّانمط» العقلاني الذي يقترحه علينا روزنتسفايغ.

---

(10) بشأن هذا الموضوع، انظر: Catherine CHALIER, *Pensées de l'éternité. Spinoza. Rosenzweig*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p.89-171.

فكرة جديدة عن الزمن

إذا نجح الفكر في أن يتحرّر من قيد النظام، من غير أن يتخلّى عن الرغبة في الفهم ولا عن جهد المفهوم، فلأنه يخضع لتوجيه حدس فلسفي جديد موروث من كتاب **عصور العالم** لشيلّنغ: فكر جذري عن الزمن هو وحده القادر على فهم جوهر الدِّين، مع جعله التأويل العقلاني للصيرورة الدِّينيّة للبشرية أمرًا مُمكنًا.

وحتى إذا انتقد روزنتسفايغ الأنظمة العقلانية لدى شيلّنغ وهيغل، فهو يُريد أن يظهر بجرأة من سبقوه. ولا تكفي موافقة كيركيغارد ونيتشه ومُشاركتهما ادّعاء حق الذات في أن تقوم خارج المفهوم. بل ينبغي كذلك رفع تحدّي المفهوم نفسه، أي تبيان المعنى الذي يُمكن أن يُتَخَطّى به التناقض بين مُحايثة المفهوم وخارجيَّة الوحي، من طريق المزيد من التفكير بطريقة مُختلفة. ولن تُحَلَّ هذه المُفارقة بين النظام والوحي إلّا بتناول مشكلة الزمنية مُجَدَّدًا على وفق أُسس جديدة.

إنَّ روزنتسفايغ، بعكوفه على هذه المُهمّة، أقَرَّ بالدِّين الذي يدين به لشيلّنغ وهيغل. ولا يكفي أن يُعلَنَ بحسم أنَّ فكرة الوحي فجّرت إطار المفهوم كما فهمه هيغل، بل ينبغي بعكس ذلك أن نُبيّن أنَّ فكرًا ينطلق من واقع الوحي لا يُفضي بنا إلى درجة الصفر من الفهم الذي لن يكون سوى إفراز جديد في الوعي البائس.

وحتى إذا لم يتكلّم روزنتسفايغ بعدُ بلغة التحليل الوجودي الهايدغري، فبالإمكان تقريب مفهومه للزّمنيَّة من مفهوم هايدغر لها، بحَسَب ما اقترح كارل لوفيت (K. Löwith). ولا شيء يمنع من نقل «الزمنيَّة المُتخارجة الأُفقية» في الهمّ إلى كيفيات الزمنيَّة الخاصة بالوعي الدِّيني الذي يجد نفسه متحيّرًا بين ذاكرة زمن افتتاحي مُطابق للحظة الخلق، والوعي الحادّ لكون الإنسان في كلّ لحظة هو متلقّي الله ومُجيبه، وهو الله الذي اختار أن يتجلّى له في امتداده نحو مُستقبل الله.

ولا يكفي أن نبيّن أنَّ الوعي الدِّيني ينطوي على تشتت روحي *distentio animi* مميّز، بل يجب كذلك أن نُصَنِّفَ الزمنية المُحايثة للوعي (أو الدازين لدى هايدغر)، تصنيفَ زمنية «عمودية» بمعنى ما، تُقابل «عصور العالم» التي تحدَّثَ

عنها شيلّنغ. فقد كان شيلّنغ مُنخرطًا، كما رأينا، في استكشاف منهجيّ لثلاثة أزمنة مُطلقة: الماضي، والحاضر، والمستقبل، لكن من غير أن ينجح في تجاوز تحليل الماضي المُطلق. هذه الثغرة المُزدوجة هي التي أراد روزنتسفايغ أن يسدّها، مميِّزًا بين «الأزلي ما قبل العالم» أو الماضي المُطلق، و الحاضر المُطلق (زمن الوحي الذي يقدّم لنا «عالمًا متجدّدًا على الدوام»)، وأخيرًا المُستقبل المُطلق الذي يقدّم للتفكير «العالم الأعلى الأبدي». إن «تخارجات» «ekstases» الوعي الزمني البشري ينبغي ربطها بهذه الزمنية الثلاثية المُتعلّقة بـ «الماضي الموغِل في القِدَم»، وبـ «الحاضر المُتجدّد دائمًا»، وبـ «المستقبل المُطلق». وكلّ الصعوبة والجرأة العقلانية عند روزنتسفايغ يكمن في مُحاولته جعل هذه الصُعُد الثلاثة مفهومة ومُتمفصلة معًا، وهي صُعُدٌ يُقابل كلًّا منها أنماط فهم ووسائل تعبير خصوصية.

والزمن الأول، زمن «الماضي المُطلق»، يستكشف عالم الإيمان الأوّلي، فيؤسّس بذلك «ما قبل عالم» يظلّ يمثّل الخلفية التي لا يُمكن تجاوزها في كلّ فهم للواقع يرغب في أن يكون عقلانيًا. والزمن الثاني، الوجودي، هو زمن «الحاضر المُطلق». إنّه يسمح للإنسان بأن يفهم نفسه بصفته مخلوقًا ومتلقّيًا للوحي الإلهي، بما يعني أنّه يتحمّل أيضًا مسؤوليّة صيرورة العالم التي تعبّر عنها كلمة «الفداء، Rédemption». وأخيرًا ـ وهو اليقين «الأخروي» الإسخاتولوجي الذي يسكن بعض الديانات ـ تمرّ صورة هذا العالم الدنيوي لتفسح في المجال أمام «المُستقبل المطلق» لله. من هنا تأتي ضرورة زمن ثالث للفهم. إنّه الزمن الأُخروي تمامًا للفداء.

والأجزاء الثلاثة لكتاب نجمة الفداء تُعيّن مراحل لِفهم الواقع أعمق دائمًا، يشكل التفكير في الديانات المُلهمة وفي موقعها في الصيرورة التاريخية جزءًا أساسيًّا منها. إنّها لحظات هذا المسار العقلاني المُتعلّقة مباشرة بفلسفة الدِّين على نحوٍ أكبر، وعلى نحوٍ أدقّ بتأويل علاقة اليهودية بالمسيحية، وهي التي غالبًا ما تشدّ اهتمامنا.

ونحتفظ من الزمن الأول بتميّز الله الأُسطوري وبصُوَر الوعي الدِّيني التي تتولّد منه. والله الأُسطوري محدّد بصفته موقعًا لامتناهيًا للكينونة، والحرية والقدر. ويُقابل ذلك، تبعًا للبُعد الذي يُشدَّدُ عليه، أديان الهند والبوذية والطاوية. فبعد

الألوهية السماوية القديمة في الصين، جاء سحر الجوهر الإلهي في البراهمانية. أمّا البوذية والطاوية فتمثّلان الطريقين التكميليين لـ «الإلحاد البدائي» (GS 2, 40) الذي يلجأ إلى العدم ليحتمي على نحوٍ أفضل من الإله الحيّ، بل الحيّ جدًّا. وهذا يتعلّق، عندَ روزنتسفايغ، بتعبير عن «الخوف من الله» (*Gottesangst*) الذي لا يجرؤ على الارتقاء إلى مستوى «الخشية من الله» (*Gottesfurcht*) [GS 2, 41].

ويلجأ روزنتسفايغ إلى إعادة تقويم فلسفي للوثنية لا تقلّ جرأة عن تلك التي رأيناها لدى شيلّنغ. ففي نظره، «لا تنطلق طريق من سيناء أو من الجلجلة يُمكن أن تلتقي فيها بلا شكٍّ الله الذي لا يمكنُهُ رفضُ أن يلتقي سلفًا الذي يبحث عنه في الدروب الضيقة بجبل الأولمب» (PN, 55). ويحاول الوعي الأسطوري والتديّن «الوثني» أن يُراعِيا التعقّد الكبير لعالم الآلهة المُنغلق تمامًا على نفسه. إنَّ الديانة اليونانية هي التي تعبّر عن النظرة إلى الله، وكذلك النظرة إلى الإنسان والعالم، وهي النظرة التي تسكن الوعي الأُسطوري، أفضل مما عبّرت عنه الأنماط الدِّينيَّة التي ظهرت في آسيا. وتلتقي هذه الأُطروحة التحليل الهيغلي لـ «دين الجمال». وحتى إذا لم يكن التمثّل الميثولوجي للإلهي ينتمي إلى «ما يُمكن لاعتقاد به» في عصرنا، فمن خلال الفنّ راح يتابع الحديثَ معنا.

ولا يمنع ذلك روزنتسفايغ من أن يصف، تحت شعار «أُفول الآلهة» لدى نيتشه وفاغنر، جهود اللاهوت الفلسفي وجهود الصوفية القديمة المتأخّرة للتحرّر من التمثّلات الأُسطورية لله. إنَّها، للمفارقة، لم تُنتج سوى تعزيز الفكرة «الميتافيزيقية» عن الله الذي يسهر بغيرة على أُلوهيته. وحتى حين يرى الفلاسفة إمكان مشاركة بشرية في الطبيعة الإلهية، فإنَّ «التجريد من الألوهية» هذا لا يُفضي إلى لقاء تواصلي يُصبح فيه الله اللّامتناهي قريبًا من المخلوق المُتناهي (المحدود). إنَّ التقنيات النسكية والصوفية لتطهير النفس هي أشكال مُتسامية من الكبرياء: إنَّها حينَ تُدير الظهر للإنسان والعالم فحَسْب تجعلنا نُشارك في الإلهي (GS2, 43).

إنَّ البشرية، حينَ تفكّر في «الله الأُسطوري» و«العالم المرِن» و«الإنسان التراجيدي»، تنجح في التخلّص أو النجاة من الكلّ. وانطلاقًا من هنا سيُطرح عاجلًا أو آجلًا السؤال عن معرفة مدى كون مثل هذه الحقائق اللّاقياسية قادرة

على إقامة علاقة، وعن معرفة كيفيّات ذلك. ويبقى هذا السؤال غير قابل للطرح ما دامَ عدم توافر مبدإٍ جديد للمعقولية.

عقلانية لاهوتية جديدة

للبحث في إسهام فكر روزنتسفايغ في فلسفة الدِّين، تكتسي مقدِّمة الكتاب الثاني من نجمة الفداء (GS2, 115-135) أهمية خاصة. فهو يعرض فيها على قرّائه تأمّلًا في «إمكان خوض تجربة مَعيشة للمُعجزة» (*«über die Möglichkeit das Wunder Zu erlebn»*). هذا العنوان المتميّز أوّلَ وهلة اختير بعناية فكلمة «تجربة» تؤثِّر في كلمة «معرفة» في عنوان التأمّل الذي يبدأ به الجزء الأول.

وليس المقصود بالسؤال الموجَّه إلى اللاهوتيين، كما يحدِّد رأس الصفحة *«In theologos!»* (GS2, 103) معرفة مدى وجوب الإيمان بالمعجزة، المسألة التي أدَّت دورًا مركزيًا في الدفاع التقليدي عن العقيدة، كما في الكتابات النقدية العقلانية للمُعجزات والعقائد الخرافية الدِّينيَّة. إنَّ روزنتسفايغ، بوضعه مسألة التجربة المَعيشة (*Erlebnis*) في قلب تفكّره، قصد تهيئة الجو لمفهوم التجربة الدِّينيَّة التي لا تعني سوى مُعجزة مركزية وحيدة: مُعجزة الوحي بالذات (GS2, 107). وهذا التشديد على التجربة المَعيشة يتمّ أساسًا من أجل فهمِ موقع فكرة الوحي في خطاب روزنتسفايغ. وحتى عندما عرضت فيه بصفتها مبدأً نهائيًا للمعقولية، فهي في الوقت نفسه موضوع التجربة، بمعنى معيّن للكلمة من المهمّ تحديده.

ويشتمل التأمّل نفسُهُ على خطاب المنهج في تصوّر جديد للعلاقات بين الإيمان والمعرفة، وهي علاقات يُصبح فيها الحدس التوجيهي متمثّلًا بفكرة «أنَّ القضايا اللاهوتية تُريد أن تُترجم إلى قضايا إنسانية، وأنَّ القضايا البشرية ترغب في أن ترتقي إلى مستوى التعبير اللاهوتي» (PN, 54). و«العقلانية الجديدة» التي بشّر بها روزنتسفايغ (GS 2, 126-127) تُطابِقُ في أكثر من وجه فرضية وجود موقف ثالث للعقل من الإيمان الدِّيني المُشار إليه في مقدّمتنا. ففي مُواجهة اللاهوت التاريخي في بداية القرن، ممثّلًا بريتشل (Ritschl) وشفايتزر (Schweitzer)، يعرض روزنتسفايغ في صيغة مسلّمة ضرورة قيام تحالف جديد بين الإيمان والعقل تحت رعاية فكرة الخلق.

إنّ «الخلق هو البوّابة التي تدخل منها الفلسفة إلى عالم اللاهوت» (GS 2, 120-122). لقد طولب اللاهوتيون بتصحيح الفكرة التي تكوّنت لديهم عن المُعجزة، بدلًا من التخلّص منها بفعل نيران النقد العقلاني، وتحويلها مِن ثَمَّ إلى قسم مُخجل، بدرجةٍ أو بأخرى، من لاهوت حريص على ألّا يصدم عقلية العصر. وعلى الفلاسفة، من جانبهم، أن يُنتجوا مفهومًا متجدّدًا للفلسفة، مُتخلّين نهائيًا عن هيغل، من غير أن يُضحّوا، بسبب ذلك، بالرغبة في الفهم، وهي رغبة تدخل في تأسيس العقل. إنّ المفارقة هي أنّ العقل هنا ذاتي أكثر من الذات الهيغلية التي تلتقي موضوعيةً هي أكثر موضوعية من تلك التي لنظام المعرفة.

وتكمن المهمة في أن نتفكّر في العلاقة غير المسبوقة بين الذات والموضوع، التي تجعلها فكرة الوحي ممكنة. ويمكن حينئذٍ أن تضطلع هذه الفلسفة «المختلفة» عن اللاهوت بدور لاهوتي أساسي. فتؤدّي دور مؤسسة اللاهوت، أي دور «عرض الشروط القبلية التي يرتكز عليها مضمون الإيمان الدِّيني»، وذلك بعد أن تتخلى بعديًا عن مضامين هذا الإيمان (GS 2, 131).

لكن لماذا تشكّل مسألة المُعجزة نُقطة اللقاء الإجبارية لهذا التحديد الجديد للعلاقات بين الفلسفة واللاهوت؟ لأنَّ اللاهوت ينبغي أن يعاد إلى «المُعجزة التي تمثّلها تجربة الوحي الشخصية» (GS 2, 131). لكن أيضًا لأنّ لهذه المعجزة المركزية مقابلها الفلسفي: إنها معجزة كلام الله التي هي، حتى في مُستواها الإنساني الأكثر تواضعًا، أداة «وحي». ذلك لأنَّ الكلام البشري، في جوهره بالذات، مُوحٍ، فبإمكانه أن يُصبح آلة الوحي الإلهي، أي «كلام الله».

إنَّ الفلسفة، بعد أن تخلّت عن فكرة الكلّ، بإمكانها أن تَهُبَّ لنجدة اللاهوت المأزوم، وذلك بمنعه من الانطواء على مفهوم الوحي وحده، وبإعادة الاعتبار إلى فكرة الخلق. إنّ الفكر الجديد يُؤَمِّنُ للاهوت القاعدة العقلانية التي يفتقر إليها، وذلك بإعادة إدراج الوحي نفسه «في مفهوم الخلق، مع رباطه ومصدره اللذين يجمعانه بالتطلّع الكبير إلى أن تجيء مملكة الأخلاق المُتصلة بالفداء النهائي» (GS 2, 114; 126).

وهذه العقلانية الجديدة تقلب التحديد الهيغلي لعلاقة الفلسفة باللاهوت. فبدلًا من القول إنَّ اللاهوت يوفِّر للفلسفة «تمثّلات» تتفكَّر فيها الفلسفة إلى آخر المدى برفعها إلى مستوى المفهوم، فإنَّ الفلسفة التي تتحدّث باسم التجربة، تستبق مضامين اللاهوت، مقدّمة لها أساسًا صلبًا. وحتى إذا ظلَّ الوحي مُعجزة تمتنع على العقل الفلسفي، فإنَّ هذا الأخير في «جوهره يحقّق الوعد الموجود في الخلق». إنَّ روزنتسفايغ يستقوي بهذه الحقيقة اليقينية فيذهب إلى حدّ تأكيد أنَّ «المعرفة (العلم) تضع بين يدي الإيمان طفلها المفضّل التي اعتقدت أنه قد ضاع منها: المعجزة الأصيلة» (GS2, 120; 132).

وهذه الفرضية لِـ «استباق فلسفي لمُعجزة الوحي» تفترض سَلَفًا وجود فلسفة للُّغة، أي بتعبير روزنتسفايغ، «قواعد لغوية» (تمييزًا لها من «قواعد المنطق»). والمُعجزة الفلسفية التي تبشّر بمُعجزة الوحي (اللاهوتية) هي، ببساطة، مُعجزة اللُّغة. «لأنَّ اللُّغة هي حقًّا هدية العرس التي يقدّمها الخالق للبشرية، ومع ذلك فهي في الوقت نفسه الخير العام لأطفال البشر التي يملك الجميع نصيبًا منها، وأخيرًا هي سِمَة الإنسانية في الإنسان» (GS2, 122; 134).

وما هو حاسم عندَ روزنتسفايغ هو أنَّ الخلق يُمكن أن يفهم في صورة أصيلة بصفته تبشيرًا بـ الوحي. والإعلان الآتي، الذي يكتمل له بناء مقدّمة القسم الثاني به، يلخّص هذا الرهان الأساس: فلأنّ اللغة، في البداية، موجودة هنا كليًّا، ومخلوقة، فهي لا تتنبَّه إلّا بـ الوحي لحياتها الحقيقية. ولذلك ما من جديد أبدًا في مُعجزة الوحي، لا شيء يُشبه تدخّلًا سحريًّا في عملية الخلق الحاصلة. بل العكس هو الحاصل، فهذه المعجزة علامة، إنَّها وَحدَها ما يُرينا ويُسمعنا التنبّؤ الخفيّ أصلًا في ليل الخلق الصامت، إنَّها وحي كلّها [...]. كلام الإنسان رمز: في كلّ لحظة يُعاد خلقه في فم المُتكلّم، لكن، لأنّه موجود منذ البداية فحَسْب، ولأنّه يحمل في قلبه كلّ مُتكلّم يصنع في يوم من الأيام مُعجزة التجديد. غير أنَّ ذلك أكثر من رمز: كلام الله هو الوحي، وليس ذلك إلّا لأنّه، في الوقت نفسه، كلام الخلق» (GS 2, 123; 135).

الوحي مبدأ قابلية الفهم

أشار كيركيغارد بقوة، في كتاب الأوراق السرّية *Papierer*، إلى التناقض التامّ بين الفكرة الفلسفية (الهيغلية) عن التوسّط والفكرة المسيحية عن المُفارقة: «فكرة الفلسفة هي التوسّط ـ فكرة المسيحية هي المُفارقة»[11]. وإذا نقلنا هذه الجملة إلى فكر روزنتسفايغ، أمكنَنا أن نقول: «فكرة الفلسفة هي الكلّية ـ فكرة اليهودية المسيحية هي الوحي».

وقد عرض روزنتسفايغ الكتاب على قرّائه بصفته مجرّد «نظام فلسفي» (PN, 40)، مُدافعًا بقوة عن نفسه ضدّ ما رُمي به من شكّ في كونه رغب في كتابة «كتاب يهودي»، مُبرزًا أنَّ كتابه يشتمل على «كلّ مقوّمات وجبة فلسفية مُتكاملة»: منطق وأخلاق وجماليات، مع استثناء واضح لفلسفة الدِّين! (PN, 41).

وادّعاء الجديَّة الفلسفية في مشروعه لا يعني أبدًا أنَّه لا يهتمّ بالتجربة الدِّينيَّة. إنَّ ضرورة الانتقال من «المنطق» المميِّز للإيمان الأوّلي في الواقع الثالوثي، الله، والإنسان، والعالم، إلى «قواعد لغوية» (أي إلى فهم للواقع مُتمفصل في الكلام) يُمكن تعيينها مرتين. فمن جِهة بنواقص التصوّر المثالي للدِّين، الذي يُعيده روزنتسفايغ إلى الخشوع *Andacht*، الارتقاء التَّقوي، لكن العقلاني أيضًا، للنفس نحو الله. ومن جهةٍ أُخرى، بدا الإسلام في نظره، على الأرضية نفسها الخاصة بالديانات التوحيدية، بمنزلة مُحاولة للتمسُّك بالله الواحد الأحد، من غير التنكّر لمنطق الإيمان البسيط. فليس الإسلام سوى نُسخة توحيدية من الوثنية (GS 2, 149). وعلى امتداد القسم الثاني من كتاب نجمة الفداء، نعثر، على الطريقة الهيغلية، على ست مميّزات مفهومية للإسلام محكومة كلّها بالاشتباه بكون المفهوم الإسلامي للخلق والوحي والفداء يرتكز على سوء فهم أساسي عائد إلى فكرة الوحي نفسها. وقد أدى ذلك بروزنتسفايغ، وهذه هي المُفارقة، إلى دفاعه عن فكرة مفادها أنَّ الإسلام، لأنّه «الدِّين» الوحيد الذي قامَ بصفته دينًا، ينتمي وحده إلى «فلسفة الدِّين» (PN, 56).

وتعلن صورة المثلّث المقلوب الثورة الكوبرنيكية التي يدعونا إليها روزنتسفايغ:

---

(11) *Papierer*, III A 108.

الله، الذي لم يكن حتى الآن سوى مجرّد نقطة التلاشي في العقل البشري، سجين حياته الخاصة الفائضة، يظهر بمنزلة الكلام الخالق لكلّ ما هو موجود. إنَّ التشديد على الفصل بين الله والإنسان والعالم، الفصل الناجم عن رفض فكرة الكلّية (totalité) يُتيح الآن شبكةً معقّدة من العلاقات، لكلٍّ منها لغتها الخاصة بها. إنَّ فكرة الوحي، مفهومة على طريقة روزنتسفايغ، تفتح لنا مساحة الالتقاء هذه، حيث يرتبط الله والإنسان والخلق فعليًّا ونهائيًّا بعلاقةٍ فيما بينهم.

ومقولة الوحي هي المحور المركزي للحبكة العقلانية التي تؤلف كتاب نجمة الفداء، كما أنّها لحظة خاصة من النَّسق[12]. إنَّها هي التي تَهَبُ معنى لمفهومي الخلق والفداء، مبّينة كيفيَّة ارتباط الله والإنسان والعالم بعلاقةٍ فيما بينهم. وينبغي التفكير بعلاقة الله بالعالم (الخلق)، وبعلاقة الإنسان بالله (الوحي بالمعنى الدقيق)، وأخيرًا بعلاقة الإنسان بالعالم (الفداء) بناءً على خصوصية كلٍّ من هذه العلاقات الثلاث. إنَّ كلًّا منها يرتكز على «قواعد لغوية خاصة»: «قواعد لغة اللوغوس» التي تكشف عن معرفتنا للعالم المخلوق، «قواعد لغة الإيروس» (غريزة الحب)، للتعبير عن لغة الحبّ التي تستقبل الوحي من الحبّ الإلهي، وأخيرًا «قواعد لغة الباتوس»* التي تعبّر عن الفعل الذي يعمل ليجعل العالم المخلوق «مملكة الله».

«نحو اللوغوس» وفكرة الخلق

«اللُّغة» التي تسمح بالتعبير عن «ما قبل العالم» تتألّف كلّها من علامات صامتة تنتمي إلى نمطين مُختلفين، لكنهما، وهذه هي المُفارقة، مُتكاملان: الرموز الجبرية (الحسابية) التي تمثّل وجهها الموضوعي، والفنّ الذي هو صورتها الذاتية. وهذه اللُّغة المزدوجة غير قادرة على أن ترويَ واقعة الخلق. لذلك، «بدلًا من العلم الذي يقوم على علامات صامتة ينبغي أن يحلّ علم من الأصوات الحيَّة؛ وبدلًا من العلم الرياضيّ ينبغي أن يدخل الحلبة تعليم الأشكال اللغوية، القواعد» (GS 2, 139; 151).

---

(12) Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982, p.98.

(*) التفخيم والتعظيم.

ويؤكّد روزنتسفايغ تفوّق «قواعد اللُّغة» لا على «اللُّغة الرمزية للرياضيات» فحَسْب، بل كذلك على المنطق العقلاني والجدلي المُتبلور في المثالية الألمانية. وفكرة الخلق، ومعها اللُّغة الخاصة بها، شغلت المكان الذي كان يشغله مفهوم «جيل» في «الكتاب المثالي عن صور العالم» (GS 2, 147; 160)، الذي كان يسمح له بـ «الالتفاف حول فكرة الخلق كما يسمح له باستبدالها» (GS 2, 149; 163).

ونفسِّرُ جذرية التقابل الذي يقيمه روزنتسفايغ بين «منطق الخلق» و«منطق الفكرة» سبب ذهابه إلى أنَّ خطابه الشخصي لم يَعُدْ ينتمي البتّة إلى فلسفة الدِّين ذات المنحى المثالي (GS 2, 168). غير أنَّ المُهمّ ليس السِّمة التي يحملها مشروعه نفسه بل المُهمّ هو معناه.

وفكرة الوحي وحدها هي التي أمَّنت إطار قابلية الفهم الذي جعل فكرة الخلق التي اصطدم بها الكثير من الفلاسفة أمرًا مفهومًا. وبفضل ينابيع اللُّغة السرديَّة، تستطيع إدراك أصل كل الأشياء في الحركة الخلّاقة. فكلّ ما هو موجود لا يوجد إلّا لأنَّه من فعل الخالق. إنَّ القصيدة التوراتية التي تروي قصة الخلق تستحضر صلاح كلّ ما هو مخلوق. والكتاب الذي خَصَّصَهُ روزنتسفايغ لعملية الخلق حاول أن يستخرج نتائج هذه الفكرة عن تصوّر الله والعالم والإنسان.

1. أية جدّة تُدخلها فكرة الخلق في التمثّل الأسطوري (و«الميتافيزيقي») لله؟ فما يشكّل الكلمة الأخيرة في الفهم الأُسطوري لله ـ الله الحيّ وليس سواه ـ يُصبح الآن بداية فهم جديد للإلهي: في بداية كلّ ما هو موجود، هناك الخالق. فلأنَّ الله حيّ إلى أقصى درجةٍ فهو خالق. إنَّ قدرته، التي كانت حتى هذا الوقت فريدة واعتباطية تمامًا، تُطابِقُ جوهره، فهي ليست إلّا صفة من صفاته. «إنَّ الله المرئي في عملية الخلق في إمكانه أن يفعل ما يشاء، لكنه لا يشاء إلّا ما ينبغي أن يشاءه، بمشيئة من جوهره. في هذه المُعادلة، التي لا جدال فيها بلا شكٍّ عندنا، تحلّ كلّ الألغاز التي تُولِّدها فكرة الخلق ضمن حدود تعلّقها بالله» (GS 2, 125-126).

وتتخلَّص فكرة الله الخالق من التناقض الظاهري بين العلم بكلّ شيء والجبروت الإلهي (القدرة الكلّية). إنّ القدرة، بعد أن تتحوّل إلى صفة إلهية،

تنضمَّن العلم بدلًا من أن تُعارِضَهُ. إنَّها تحل كذلك التناقض الأكثر مكرًا بين التحكّم وضرورة الخلق. فهل يمكنُ أن يُبديَ الله، الذي يخلق العالم بقرار اعتباطي محض، اهتمامًا بما فعل؟ وبعكس ذلك إذا خلق العالم لضرورة داخلية ـ لكي يضع، مثلًا، حدًّا لعزلته المُملّة ـ فهل يُمكن أن يخلق شيئًا مستقلًا فعلًا ومفصولًا عنه؟ في نهاية الأمر، لن يكون العالم حينئذٍ سوى مرآة للأحوال النفسية الإلهية: «حين يصير العالم مُرتبطًا بوجود حاجة داخل الله، سيفقد آنذاك أيّ معنى خاص، أي معنى لا لُبس فيه، تمامًا كقصيدة شاعر رثاء [*Bekenntnisdichter*]: يصبح جوهره 'تُحفة فنّية مُستقلة' أقلّ ممّا هو شهادة على الحياة الداخلية لمؤلّفها ، وأكثر أهمية من سائر أعماله» (GS 2, 127-128; 140).

إنَّ «خلقًا» جديرًا بهذا الاسم، ينبغي أن يكون له من الاستقلالية ما يُساوي في الأقلّ استقلالية تحفة فنية أصيلة، تُحفة لا تكون تحفة إلّا في حدود قدرتها على الانفصال عن مؤلّفها من غير أن تنهار لحظة انفصالها، وهو ما يعني، بلغة تأويلية، أنّها يُمكن أن تُفهم من غير العودة إلزاميًا إلى نيّة مؤلفها.

ولا يُمكن حلّ هذه المُعضلة إلّا إذا جرى التفكُّر في القدرة الإلهية على خلفية الاختيار الحرّ الذي يتميّز به الله الأُسطوري. هنا تظهر فُرصة أولى لإثبات علاقة النبوءة والتحقّق: فكرة الخلق «تحقّق» الفكرة الاعتباطية المحضة (وذلك بتحويلها)، الفكرة التي تميّز إله الأُسطورة الخفيّ: «قدرة الخالق المُدهشة تتضمّن أن تجد إرهاصًا لها في الاختيار الحرّ المُتوهّج الذي أصبح الخالق نفسه به حيًّا» (GS 2, 128; 140).

ونستطيع تصوّر هذا الانقلاب بطريقتين. فإمّا أن يتحوّل الاختيار الحرّ الإلهي إلى «الجبروت الهادئ لحكمة سيّده» (GS 2, 129; 141)، وهذا يُطابِقُ التصوّر اليهودي المسيحي للفعل الخالق. وإمّا أن نعكس، على نحوٍ خالص وببساطة، الاعتباط الإلهي الأُسطوري على القدرة الخلّاقة لله الواحد الأحد. وهذا ما فعله الإسلام، بحَسَب ما ذكره روزنتسفايغ. فالقدرة الخلّاقة هي حينئذٍ قدرة مُستبدّ غير مُستنير بما يكفي: «إنّها لا تتجلّى في إنجاز الضروري ولا في السلطة التي تصدر القانون (الشريعة)، بل تتجلّى في حرية الإتيان بأفعالٍ اعتباطية» (GS 2, 130; 142). مثل هذا الله هو، بلا شكّ، بحَسَب آية قرآنية:

﴿غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾*، غير أنَّ هذه الصيغة يُمكن أن تنطبق أيضًا على الإله الأسطوري. إنَّ مفهوم الخلق المترتّب على هذه الصيغة هو مفهوم «التحقّق الآني» على نحوٍ خاص: فعل الخلق فوري وآني، ومن غير كثافة أو سماكة زمنية. إنَّ عليه، عندما يختزل في لحظة آنية، أن يتكرّر إلى ما لا نهاية له.

وقد اختارَ روزنتسفايغ الحدّ الثاني للخيار البديل: إذا كان الخلق هو «نعم» إلهية للعالم (*Weltbejahung*) [GS 2, 131; 143]، فهو «موقف إيجابي» لا تراجع عنه. ولهذه النظرة نتائج مُهمّة بالنسبة إلى فكرة الخلق والعالم المخلوق. ففي المنظور الميتامنطقي كان يبدو العالم عالمًا «مَرِنًا». وكما أنَّ الله الخالق ينبغي ألّا يكون أقلَّ حياة من الله الأسطوري، فالعالم المخلوق ينبغي ألّا يكون أقلّ مرونة من الكوسموس الإغريقي. وهذه «المرونة» ينبغي أن تجد جذورها في حركة الخلق نفسها. إنَّ فعل الخلق لم «يكتمل» إلّا من وِجهة نظر الله.

2. المُحاولة الأولى لتحديد قابلية فهم العالم تمرّ، كما رأينا، بِـ«الميتامنطق» الذي يقتضي الإقرار بأنَّ «المنطقي يشكّل لبنة أساسية فيه» (GS 2, 15; 23). وكان روزنتسفايغ قد أوحى، منذ البداية، بأنَّ هذا التوصيف لا يُمكن أن يُوصف إيجابيًا إلّا بعبارات الخلق (GS 2, 16; 25). فبالنسبة إلينا، نحن الذين نعيش في الزمن، لم يكتمل العالم، كما نعرفه، في صورته النهائية، كما أنه ليس مرنًا تمامًا، ولم تصل إليه بعد صورته النهائية التي يعبّر عنها رمز المَلَكوت.

إنَّ واقع أنّ العالم مخلوق لا يُطابِقُ فرضية الانفجار العظيم الأصلي. فالأمر عبارة عن أمرٍ حَدَث في الزمن الحاضر (تقول الفرضية إنَّ الانفجار الكوني حَدَثَ قبل 15 مليار سنة)، ويحدّد شرط الخليقة بالذات. فماذا يعني إذن «وعي العالم أنّه خليقة، أي وعي أنّه مخلوق لا أنّه كان قد خُلِق (GS 2, 133; 145)؟ لا شيء غير اليقين بأنَّ العناية الإلهية تحكم مجرى الأشياء. وكما أنَّ فكرة الله الخالق تقلب رأسًا على عقب التصوّر الأسطوري لله، فهي تهَبُ معنى جديدًا للعالم المَرِن. إنَّ العالم المخلوق عالم «متجدّد على الدوام»، لأنَّ الخليقة تحتاج، في كلّ لحظة، إلى أن تبقى قائمة داخل الكينونة. وفي إمكاننا، إذا استخدمنا استعارة مُقتبسة من المعلّم إيكهارت، (Maître Eckhart)، أن نتحدَّثَ عن

(*) سورة آل عمران، الآية 97.

استجداء أُنطولوجي للخليقة: على المخلوقات، في كلّ لحظة، أن تستجدي من الله الكينونة التي ليست في حيازتها. لكن هذا «النقص»، يُضيف روزنتسفايغ، هو نقص (*Bedürftigkeit*) الموجود (الكائن) الخاص. «بصفته هذه، بطبيعته اللحظية الدائمة، يقتضي أن يُعاد خلقه على الدوام» (GS 2, 134; 147).

وتضعنا هذه الأُطروحة في مواجهة خيار جديد: إمّا الاكتفاء بعناية عامة، والاحتفاظ بالعناية الإلهية خاصةً بالإنسان (حلّ ابن ميمون Maimonide)، وإما أن يكونَ كُلُّ ما هو موجود موضع عناية إلهية خاصة. وهذا هو موقِفُ الإسلام السُّنّيّ الذي تكمن العناية الإلهية، عندَهُ، في التعدّد اللّانهائيّ لأفعال الخلق المُنتظمة. بيدَ أنّ ثمن الاحتكام إلى القضاء الإلهي المُسبق باهظٌ: إذ إنّ العناية الإلهية التوحيدية تُصبح، في هذه الحالة، عَلامَةً بسيطة على القدر الأسطوري المحتوم.

وإذا لم يكن العالم سوى محصّلة مُبادرات إلهية خلّاقة مُنتظمة، فإنَّ فكرة «تجديده» تفقد كلّ معناها. ويخيّم ظلّ السحر على هذه النظرة إلى العالم: إذ يدخل الله فيها في تنافس دائم مع ذاته، «كما لو أننا في سماء مُبرقشةٍ بآلهة متعدّدة تتصارع فيما بينها» (GS 2, 137; 149). إنَّ مفهوم العناية الإلهية الخاصة التي تُجيز وحدها للمخلوق أن يَعُدَّ نفسه «ابن الله»، لا يجد معناه إلّا في ضوء فكرة الوحي: «الإنسان الذي خلقه الله هو إرهاص الإنسان ابن الله. الإنجاز أكبر من الإعداد، والعلامة تتخطّى الإرهاص، والابن يتجاوز المخلوق» (GS 2, 134; 147).

3. يلفت روزنتسفايغ نفسه النظر إلى الحدود الداخلية التي تَحُدُّ من محاولة تطوير فكرة الخلق في ضوء فكرة الوحي. إنّها لا تعني سوى تجاوز الله (الإله) الأُسطوري والعالم المَرِن، ولكن الغريب أنه قد تكتّم على الإنسان المأساوي. يتمّ كلّ ذلك كما لو أنَّ روزنتسفايغ لا يقول لنا شيئًا، أو يقول القليل جدًا، عن التعديل الذي أحدثته فكرة الخلق في الأنثروبولوجيا. إنّه لم يُشِرْ إلى الخصوصية التي تميّز، داخل الكتاب المقدّس، بين خلق (تكوين) الإنسان وخلق (تكوين) العالم إلّا في نهاية العرض الذي قدّمه عن فكرة الخلق: الإنسان وحده مخلوق على «صورة الله ومثاله». ماذا يعني ذلك؟ إنَّ الكلمة الأخيرة في تحليله لِ سِفر التكوين، الذي يكتمل به كتاب خلق العالم، يضعنا في مواجهة مُفارقة كبيرة: صيغة التفضيل «مُمتاز جدًا»، التي تتوّج فعل الخلق، لا تعني غير «الموت المخلوق للخليقة» (GS 2, 173; 186).

إذ تعلم الخليقة أنها فانية. وبدلًا من أن يرى الإنسانُ الموت نتيجة الخطيئة الأصلية، عليه أن يعلم أنَّه «جيِّدٌ جدًّا» أن يعلمَ أنَّه فانٍ. بهذا التأكيد المُلتبس يُنهي روزنتسفايغ كُتيِّب الفهم السليم وغير السليم، الذي سنتناوله بالحديث لاحقًا[13]. إنَّ تجربة الحياة تجربة حياة فانية قطعًا. «الحياة ليست حياة أبدية. إنَّها تبدأ بالولادة وتنتهي بالموت» (LE, 113; 91). ويبدأ كتاب نجمة الفداء بتأمّل الخوف من الموت أو القلق بشأنه؛ ويختتم الكتيّب بتأكيد أنَّ علينا وفي مقدورنا أن نعيش مع هذا الخوف: «الإنسان المُعافى هو صديق جيّد للموت؛ وهو يعرف أنَّ الموت، حين يأتي، يضع القناع المتصلّب جانبًا، ويسحب من بين يدي أخته المرتجفتين، أخته الحياة الخائبة المُستنفدة والفزعة، الشعلة المُرتجفة، يرميها أرضًا ليُطفئها؛ تحت جنح الظلام، حين تنطفئ جذوة الشعلة، يأخذ بين يديه الممدّد أرضًا؛ ولأنّ الحياة تقفل إلى الأبد شفتيها المهذارتين، يفتح الموت فمه الأخرس خرسًا أبديًّا ويقول: 'هل تعرفينني؟ أنا أخوكِ'» (LE, 116; 93, trad. mod).

«قواعد الإيروس» وفكرة الوحي.

الكلمة الأخيرة في الكتاب المخَصَّص لـ الخلق يمهّد للكلمة الأولى من الكتاب الذي يتناول الوحي، مأخوذًا من نشيد الأناشيد: «الحبّ قوي كالموت». فـ «حجر الزاوية الغامض» في عملية الخلق يُصبح من ثَمَّ «أول حجر في البناء الواضح»، بناء الوحي (GS 2, 187). وبالقدر الذي كان به الكلام على الإنسان قليلًا في كتاب الخلق، وضعنا عنوان الكتاب الثاني، بداية، في مواجهة نظرة جديدة إلى الإنسان. ففكرة الوحي تتطلّب منّا التفكير في «ولادة دائمة التجدّد للنفس» أو؛ بعبارة أُخرى، تضعنا في مواجهة واقع أنّ الحبّ الإلهي هو وحده ما يُوحي للإنسان أنَّه ليس «شخصيَّةً» فحَسْب، بل إنَّ له «نفسًا» أيضًا.

---

(13) *Das Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschenverstande*, éd. Nahum Norbert Glatzer, Königstein-Taunus, Jüdischer Verlag, Athenäum, 1984; trad. Maurice-Ruben Hayoun: *Livret sur l'entendement sain et malsain.*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

(يُختصر بالحرفين LE، ويُشار بداية إلى أرقام الصفحات في النسخة الألمانية، ثم إلى الأرقام في الترجمة الفرنسية).

ولا يعني ذلك أنّ فكرة الوحي ليس لها تأثير في تمثّل الله. ومن أجل التفكُّر في الله الخالق، كان يكفي أيضًا «تخصيص» أو «تصحيح» إله الأسطورة الحيّ، بفضل التشديد على الحكمة الخلّاقة. وينبغي الآن أن نتقدّم خطوة جديدة تُعلن انقلابًا كاملًا لإله الأسطورة: الله الذي يظهر هو، وهذه هي المُفارقة، «إله خفيّ» ينبغي، بلا شكٍّ، عدم الخلط بينه وبين «الله المجهول» (*agnostos theos*) في التراث الغنوصي أو في التقاليد الباطنية! إنّ التغييرات التي أدخلتها فكرة الله القادر على التجلّي لا تُناقِضُ، بلا شكٍّ، صفات الخالق، لأنّه لا يُمكن أن ننسى أنّ الخلق نفسه تَجلٍّ إلهي.

وقلب التصوّر الأسطوري يُمكّننا من الاستدلال على طريقة أُخرى. فإذا كان الإلهي الأسطوري قوة مُطلقة للكينونة، فإنّ كينونته، بمعنى ما، هي قدره[14]. لقد استحضر روزنتسفايغ ذلك من خلال الصورة الجميلة لـ «الصمت اللّامحدود لبحر كينونته» (GS 2, 177; 190). ويُمكن الكلام كذلك على «أم الكينونة»، لأنّه كما أنّ «الأُمومة، على الصعيد البشري، هي ما هو موجود دائمًا هنا»، في حين لا يحضر الأبوي إلّا بعد ذلك (GS 2, 177; 191)، فإنّ «القدر» (*Moïra*) في الميثولوجيا الإغريقية هو أُمُّ كلّ الآلهة.

ويُمكن أن نتساءل، من جهةٍ أُخرى: هل من شأن بعض مُرافعات رجال اللاهوت النسويِّينَ الراغبين في تأنيث تَمثُّل الألوهية أن تؤدّي إلى ارتداد نحو الإلهي العنيف والأسطوري؟ وهو تراجع نجد تارة من يُدافع عنه صراحةً ونجد من يتنكّر له بشراسة تارة أُخرى. والتأويل النسويّ للواقعة المركزية المتعلّق بالكشف عن الاسم الإلهي في سِفر الخروج 3، 14، الذي يقرأ النص «هي الموجودة»، يكون عندَ روزنتسفايغ مفهومًا تمامًا، بشرط عدم الانخداع بزمن الفعل: «هي التي كانت موجودة» ليست سوى الاسم القديم للإلهة موئيرا (Moïra)*!.

كلّ شيء يتغيّر من اللحظة التي يتبدّل فيها القضاء الأعمى داخل الله إلى

(14) من هنا إمكان تقريب *theion* من *deinon* ومن الغرابة المُقلقة للوجود، وهو الإمكان الذي جذّده هايدغر الأخير في تصوّره لِـ «الإله الأخير».

(*) إلهة يونانية قديمة.

حياة وجدانية، أي إلى «حبّ هو الأول دائمًا والمتجدّد دائمًا والمُتيقّظ دائمًا» (GS 2, 178; 191) ووحده «الحاضر المُتوهّج» من الحبّ الإلهي، المُهدى دائمًا للبشرية، يُسَوِّغُ كونَنا نتكلّم على «حاضر مُطلق». حينئذٍ فحَسْب نستطيع أن نتكلّم على «حدثٍ يحدث» (*ereignetes Ereignis*) يُضيف «واقعة» جديدة (شيلّنغ يقول «وضعية» جديدة) إلى فكرة الله، التي لم يَعُدْ فيها شيء سكونيّ البتّة، لأنَّ الأمر يتعلّق بـ «قوة ذات نفحة لامتناهية» (GS 2, 179; 192). قوة الحبّ الإلهي التي تظهر لدى متلقّيه «في كلّ لحظة»، بِما لا يعني بالضرورة أنّه يستشعرها في كلّ لحظة!

«اللحظة» (*Augenblick*): تلك هي أكثر المقولات الزمنية مُناسَبَةً لحاضِرِ الحبّ، الذي نُحسّ إحساسًا شديدًا وباهرًا بميزته الفريدة لدى بعض الصوفيين الذين يتحدّثون حينئذٍ، مثل جان دو لاكروا (Jean de la Croix)، عن «شعور الحبّ المُلتهب». والكلمة الألمانية تُشير أيضًا إلى فكرة إنارة الطريق: الحبّ وحده يملك القدرة على أن يُنير طريق الحياة.

لكن هل هذه اللحظات الخاطفة وتلك «الإشراقات» قادرة على مقاومة تأكُّلِ الزمن؟ وللتعبير عن ذلك بكلمات غبريال مرسيل (Gabriel Marcel) نقول إنَّها مسألة «الإخلاص الخلّاق». إنَّ الحبّ الفوري، «صعقة الحبّ»، «غير مُخلص» من حيث المبدأ، «ثُمَّ إنّ عليه، ليكون مُخلصًا، أن يجدّد في كل لحظة، وعلى كلّ لحظة أن تُصبِحَ عندَهُ نظرة الحبّ الأُولى [*Blick*]» (GS 2, 181; 194). وهذا الكلام لا يَصْدُقُ على متلقّي الوحي وَحدَهُ بل يَصْدُقُ كذلك على المُوحي نفسه. إنَّ الحبّ الإلهي، كما الحبّ البشري، عليه أن يبتكر «شكل استمراريته» الخاص به، وثمرة الإخلاص الذي يجعل «الحبّ يزداد يوميًّا»، وهو ما يحول بالتحديد دون أن يُطابِقَ «حالة نفسية عابرة [*Wallung*]» (GS 2, 182; 195).

ويُمكن أن نتصوّر، أوّلَ وهلةٍ، أنَّ فكرة الوحي تُرغمنا، ببساطة، على أن نُضيف إلى الصفات المرصودة لله («القدرة الإلهية، والحكمة، والرعاية الإلهية»، إلخ.) نعتًا إضافيًّا: الحبّ. لكن ذلك قد يعني نسيان جوهر الأمر: «الحبّ ليس نعتًا، بل هو حدث» (GS 2, 183; 195)! ويُبيّن روزنتسفايغ الفرقَ من خلال المُقارنة بالوجه البشري. إنّ شكله الذي يتجمّد نهائيًّا في قناع الموتى يحظى بلا شكٍّ بوصف موضوعي من خلال إحصاء خصائصه: «أنف أفطس، وعينان كلٌّ

منهما كحبة اللوز، وذقن مائل»، إلخ. غير أنَّ البسمة التي «تُنير» وجهًا، أو الحزن الذي يُظلمه، ليست خاصّية للوجه، بل هي حدث! كذلك حين نقول «الله يحبّنا»، فلا نعني أننا نَصِفُ الله، بل نستحضر «حدثًا»، «حاضرًا». إنَّ روزنتسفايغ، برفضه أن يجعل الحبّ أُقنومًا، يؤكّد أنَّ «الوحي لا يعرف الأب الذي قد يكون «حبًّا شموليًا»؛ إنَّ حبّ الله موجود دائمًا في اللحظة وفي المكان الذي يحبّ فيه (GS 2, 183; 196).

هذا التشديد على البُعد الحدثي للحبّ الإلهي يوفّر له فرصة بروزٍ جديد بإزاء الإسلام، الذي يقدّمه تقديمًا غريبًا على أنه «ديانة البشرية» (GS 2, 183; 196). والأكيد أنَّ الله هو «الحبُّ الكلّي» والرحمن الرحيم؛ لكن هذه النعوت خصائص وليست أحداثًا. ينجم عن ذلك أنَّ فكرة الاصطفاء، التي لا يكون لها معنى إلّا إذا كانت عائدة إلى حدث الحبّ، تغدو غير معقولة. إنَّ الحبّ اصطفائي بالضرورة، غير أنَّ هذا «الاصطفاء» ليس مُنحازًا أبدًا.

لذلك ينبغي القول: «الله يحبّ»، وينبغي رفض الصيغة اللّازمنية للقول: «الله محبة». ومنذ أن بدأ روزنتسفايغ بتوضيح الطبيعة الشخصية والحوارية لـ الوحي راحت مذاهب شخصانية كثيرة تعترف بالانتسابِ إليه، من غير أن تُوليَ الطبيعةَ الخاصة للنزعة الحوارية التي يُنادي بها اهتمامًا كافيًا. والعلاقة الحوارية لإله الوحي تنطوي، عندَهُ، على عدم تكافؤ، وذلك في الأقل لأنَّ «كلام الله»، خلافًا لكلام البشر، لا يُمكن فهمه مباشرة، بل هو يقتضي توسّط «كتاب الله». إنَّ الله الذي «يتكلّم» إلى البشر هو دائمًا إله «يُستَشْهَدُ به»! هنا يكمن «التلألؤ» الخاص بـ الوحي الذي تحدّث عنه ليفيناس[15]

ولا يُختَزَلُ تحليل روزنتسفايغ في مجرّد علاقة أنا ـ أنت، بل إنّه يميّز كيفيات نوعية كلامية، كالاستفهام، والنداء، والأمر، والإيعاز، والبوح، والجهر بالإيمان، وصوت الصلاة. ويُمكن أن يُعَدَّ اهتمام روزنتسفايغ، انطلاقًا من اهتمامه بهذه الكيفيات، يفوق كثيرًا اهتمام بوبر (Buber) الذي قد يُعَدُّ رائد فلسفة الدِّين التي تسترشد بأفعال الحوار الخاصة باللُّغة الدِّينيَّة.

(15) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p.196.

2. ماذا تُغيِّر هذه النظرة إلى الحبّ الإلهي من فهم الإنسان لنفسه؟ العلامة التي ميّزت الإنسان المأسوي تمثّلت في تكبّره وعجرفته «البطولية». والحال أنّه إذا لم يكن الموضوع الأول لـ الوحي سوى حبّ الله، فليس لهذا التكبّر مُسَوِّغ وجود. بل هو يُخلي المكان لزهوٍ مختلف وغريب جدًّا، وهو التواضع الواعي «لما يكون عليه المرء بفضل نعمة ربه الأعلى» (GS 2, 187; 200). وفي داخل هذا التواضع يرنّ صدى «الشعور بالتبعية المُطلقة» لدى شلايرماخر، غير أنَّ روزنتسڤايغ يُكمله بالشعور بثقة لا حدود لها، وهي المُعادل الأنثروبولوجي لـ «الإله الخفيّ».

والإنسان، الذي يستقبل بتواضع الحبّ الإلهي المتجدّد دائمًا، «لا يملك سبيلًا غير أن يجعل نفسه محبوبًا» (GS 2, 189; 201). وبذلك يكتشف ما كان يجهله حتى ذلك الحين: «أجمل ما في النفس» كما يتحدّث عنه بعض الصوفيين. وقد أثَّرَ روزنتسڤايغ فيهم، بإعلانه «أنَّ أجمل ما في النفس لا يبدأ بالنمو إلّا في حبّ الله وَحدَهُ، الحبّ المتدفّق على صخرة الذات» (GS 2, 189; 202).

أليس هذا تصوّفًا مُتواكلًا رديء النوع، ويزيد من خطر نقد الإسلام الشبيه بـ «ديانة الفعل»؟ يُمكن تقديم مجموعة من الأجوبة عن هذا الاعتراض. والحقيقة أنّ اكتشاف النفس لا يعني أبدًا أنَّ عواصف التحدّي قد هدأت إلى غير رجعة. فالنفس المحبوبة (النفس «الصوفية») ليست سلبية تمامًا، لأنَّه يلزمها في الأقل أن تُواجه تحدّي الإخلاص، واختبار حقيقة ليل الحواسّ المُظلم، التي من غيرها يُصبح كلّ شيء مجرّد أحوال وجدانية مُتفاوتة في اندفاعها. هنا بالتحديد أدخل روزنتسڤايغ فكرة الشهادة، مُشيرًا إلى أنَّه بالإخلاص وحده تشهد النفس على إيمانها بمحبة الله، وهو اعتقاد يؤيّدهُ بنصّ من القبّالة kabbale* يذكر كلامًا منسوبًا إلى الله: «إذا ما قدّمتم الشهادة عني، أصير عندئذٍ الله ـ وإلّا فلا!».

والمسَوِّغُ الثاني الذي لا يقلّ أهمية يتبيّن في التحليل الطويل الذي خصّصه روزنتسڤايغ لـ «قواعد الإيروس اللُّغوية» الخاصة بلغة الوحي، والذي يقدّم نشيد الأناشيد مثالًا باهرًا عنه. إذ يؤكّد هذا بلا شكّ أنّ «كلّ الوحي موضوع تحت

(*) بالعربية قبّالة، وهو تراث سرّي عبراني يتّسم بالباطنية. [المترجم]

التأثير الكبير لليوم الحاضر» (GS 2, 198; 211) في سِفر التثنية، الذي يمنعنا من أن نخلط بين الأمر بالحبّ (الوصية) وقانون إلزامي. لكن علمنا أنَّ الإنسان محبوب حبًا غير محدود ممّا لا يشكّل الكلمة الأخيرة عن كينونة الإنسان. ويبقى مُتلقّي الوحي كائنًا مرغوبًا فيه يدعو (يصلّي)، أو بالأحرى يصرخ، ككاتب المزامير: «أرجو ألّا تبتعد صلاتي وألّا يبتعد حبّك بعيدًا عني» (GS 2, 218).

ويُنهي روزنتسفايغ بذلك كتاب الوحي، بـ «صرخة السؤال المفتوح»، وهو يؤكّد «أنَّ الثقة الخفيَّة بالله تمنح النفس شجاعة هذا التمنّي وذاك التساؤل» (GS 2, 206; 219). لكن من غير أن يقدّم جوابًا، يفتح فضاء من التساؤل جديدًا في كنف فكرة الفداء.

«قواعد الباتوس» وفكرة الفداء.

اختتم كتاب الوحي بالأمر الثاني الأساسي غير المفصول عن الأول: «كما يحبّك، أحبّ نفسك أيضًا» (GS 2, 228; 242). إنَّه يجعلنا نَعْبُرُ من الوحي إلى الفداء، كاشفًا لنا عن منظور عالم ينبغي إنقاذه، وهو الخلاص أو الفداء الذي باتت النفس تتحمّل مسؤوليته بعد أن خاضت تجربة حبّ الله: «مع هذه الوصية، تغادر النفس الناضجة البيت الأبوي للحبّ الإلهي لتخرج وتجوب العالم» (GS 2, 229; 243).

وما دامَ إله الوحي هو إله الفداء أيضًا، فإنَّ منظورات جديدة تتكشّف بداية على الصعيد البشري والدنيوي.

1. ما دامت المحبة تجربة داخلية في النفس ولم تُصبِحْ فعلًا (أي ما دامت هذه المحبة لم تؤتِ ثمارها في العالم)، فإنَّ النفس الدِّينيَّة، التي تبقى «خرساء طرشاء بإزاء كلّ ما ليس هذا الواحد الأحد» (GS 2, 244; 230)، تُشبه أيضًا الذات المأساوية، مع فارق بسيط يتمثّل في أن تكبّرها تحوّل إلى تواضع. إنَّ المتصوّفينَ ستستهويهم غواية أن يصرخوا بصوت عالٍ: فليذهب هذا العالم إلى الجحيم بشرط أن أخلّص نفسي! وقد عكَفَ روزنتسفايغ على تحرير الاتهام ضِدَّ الصوفي الذي «لا يعدو أن يكون وعاء الانبهارات التي يتلقّاها» والذي «يُمضي حياته ني الانتظار بدلًا من السير إلى الأمام» (GS 2, 233; 246).

ولكي يكون الصوفي جديرًا بفكرة الفداء، عليه أن يصير قدّيسًا، لأنَّ القداسة هي الانتقال من المحبّة بصفتها إحساسًا إلى المحبة بصفتها فعلًا. والقداسة هي «الصورة التي يتّخذها الإنسان المُغلق على نفسه حين يتحوّل إلى إنسان مُنفتح كلّيًا على الانتظار والسير إلى الأمام، على التجربة المَعيشة في النفس وعلى الفعل المسكون في النفس» (GS 2, 233; 247). وخادم الرب هو ذاك الذي ينفّذ الوصية الثانية تنفيذًا كاملًا، وهي وصية غير مُنفصلة عن الأُولى، وهو ما يجعله «الإنسان الكامل، أي الذي يعيش، بلا شكٍّ، في المُطلق» (GS 2, 236; 250).

وهذه النظرة إلى الإنسان الكامل تستتبع نقدًا جديدًا للإسلام بصفته «دين الواجب»، وصولًا إلى الجهاد، الحرب المقدّسة. ولا يُغفل روزنتسفايغ بلا شكٍّ أنَّ أوروبا المسيحية ارتكبت فظاعات كمحاكم التفتيش، وظلّت تزعم أنّها تُدافع عن دين المحبة. لكن حُكمه لم يتناول سلوك المؤمنين في مختلف الديانات، بل تناولَ الشكل الداخلي للمواقف الدِّينيَّة. وفي هذا الإطار، أشار إلى الفرق الأساسي بين تصوّر يضع الفعل في خانة الطاعة لشريعة جامدة وتصوّر يَهَبُ الأولوية لوصية المحبة.

2. يتغيّر معنى العالم هو أيضًا عندما ننظر إليه في ضوء فكرة الفداء. إذ رأى روزنتسفايغ أنّ «العالم هو القطب الآخر الذي يميل إليه حبّ القريب» (GS 2, 243; 257). إنَّ محبة العالم *amor mundi* الذي نصبت حنّا أرندت نفسها مُحاميًا فصيحًا عنه في كتابها شرط الإنسان الحديث يجد أساسه في الواقعة المُزدوجة الآتية: العالم، بصفته شيئًا مخلوقًا، يتجدّد بكلّيته، في كلّ لحظة؛ والوحي يُعلّمنا أنه لم يبلغ بعد صورته النهائية، صورة مملكة الله.

إنَّ «العالم هذا المُستمرّ في صيرورته» (GS 2, 244; 258) هو الذي يتولّى الإنسان شأنه من موقعه بصفته متلقّيًا لـ الوحي. وبدلًا من الكلام، على طريقة فيبر (Weber) وغوشيه (Gauchet)، على «تحرير العالم من الأوهام»، يراهن روزنتسفايغ على الفرضية المُعاكسة. فليس في العالم (الكون) اليوناني والأفلاطوني والأرسطي شيء مُثير للقلق أو سحري أو يُفلِتُ من الرقابة، ويشعر الإنسان أنّه يعيش فيه مُطمئنًا كأنّه في بيته. ولا يظهر بصفته عالَمًا مسحورًا وساحِرًا إلّا في نظر من غادروه لأنّهم خاضوا تجربة الوحي.

وينبغي عدم اتهام العلم وحده بالمسؤولية الأساسية عن هذا التحرّر من الأوهام وإزالة السحر عن العالم، لأنّ العلم يمارِسُ عملًا مختلفًا تمامًا: إنّه يُذيب العالم في مجرّد نظام من التمثّلات الذهنية، على ما نادى به شوبنهاور) من غير توقّف. إنّ المُهمّة تقضي بتحويل العالم إلى كائن حيّ، إلى جسم استثنائي يتمتّع بفرديته الخاصة.

لكن هل يستبق روزنتسفايغ هنا نظرة تايلهارد دو شاردان إلى صعود يتجه نحو «علياء» مُلغزة؟ ولا ينبغي البحث عن نسخة فلسفية وروحية لنظرية التطوّر، بل ينبغي التفكير في نتائج العقيدة الخلاصية اليهودية (messianisme). ولأنّ مملكة الله لم تأتِ بعد، فإنّ أية مقولة مأخوذة من تاريخ العالم (البشري أو الكوني) لم تُنصفها. وستأتي مملكة الله «في صورة أبدية»، بما يعني، عندَ روزنتسفايغ، أنّ «تناميها ضروري بلا شكّ، وأنّ وتيرة هذا التنامي غير محدّدة، أو لمزيد من الدقّة: أنّ التنامي ليس له أية علاقة بالزمن» (GS 2, 250; 265).

وقد دفع ذلك روزنتسفايغ إلى توجيه سؤاله النقدي السادس إلى الإسلام: هل هو قادر على التدبّر في مثل هذا التنامي للعالم المُتّجه نحو الحقيقة غير المرئية لمملكة الله؟ مرة أخرى أيضًا، يأتي جوابه سلبيًّا: يتوقّف الإسلام عند مقولة غير مُناسبة وهي مقولة «التقدّم التاريخي». لذلك يَصِفُهُ روزنتسفايغ بأنّه «دين التقدّم» (GS 2, 251; 265) الذي يُخفي، شأنُهُ شأنُ فلاسفة التاريخ المحدَثينَ أيضًا، «وجوب انتظار النهاية في أية لحظة» (GS 2, 252; 267).

ووضَعَ عنوانًا عامًّا: «قواعد الباتوس» (الانفعال)، لتحليل المقولات اللُّغوية الخاصة بلغة الفداء. وقد يكون ذلك مُفاجئًا، إذا كنا ننتظر، بالأحرى، عبارة «قواعد البراكسيس *praxis* أو قواعد الفعل». إذ فكَّرَ روزنتسفايغ في فعل خاص جدًّا يجمع بين الفعل والباتوس (الانفعال)، صلاة الشكر المُشتركة التي نجد صورتها كاملة في المزمور 115، «الوحيد من بين المزامير الذي يبدأ وينتهي بكلمة نحن مع التشديد» (GS 2, 280; 297). فهو يبدأ بالطلب: «ليس لنا، يا يهوه، ليس لنا، بل لاسمك المجد»، وينتهي بالنداء: «لا، الأموات لا يمدحون يهوه، ولا كلّ أولئك الذين ينزلون إلى الصمت؛ بل نحن الأحياء، نحن الذين نشكر يهوه من الآن وإلى الأبد». هذه الكلمات التي تُشير إلى أنّ الحياة تصبح خالدة في نشيد

المدائح الأبدي لـ الفداء (GS 2, 281; 298) كانت، كما يُبيِّنُ روزنتسفايغ لِقرّائه، آخر الكلمات التي قالها علانية هرمان كوهين، أُستاذه في فلسفة الدِّين.

المُستقبل المُطلق: هل يُمكن التفكير في الإسخاتولوجيا؟

إنَّ روزنتسفايغ، بطرحه سؤاله الأساسي الثالث، حثّ خُطاهُ نحو الجزء الثالث من نجمة الفداء: هل يُمكن أن نصلّي لمجيء مملكة الرب؟ المملكة ليست إلّا لأهل العُنف الذين يكتفون بصورة العالم التي لم تكتمل بعد؟ ويُبيِّنُ عنوان التأمل التمهيدي الطويل الذي خصَّصه روزنتسفايغ لهذا السؤال إلى أيّ حدّ يطرح هذا العنف السؤال: «الطاغية!» «*In tyrannos*»، مُستهدفًا مُختلف تعبيرات العنف السياسي الذي يشغل موقعًا مُهمًّا في تحليلات الجزء الثالث من المؤلَّف، ومُستهدفًا أيضًا الأشكال المقنّعة للاستبداد الروحي.

فعل الصلاة وإغراءاته.

ما يهتمّ به روزنتسفايغ ابتداءً هو التعبيرات الدِّينيَّة عن هذا العنف، وذلك بتحليل الإغراءات التي تتربّص بالإنسان المؤمن حينما يصلّي: «ليأتِ مَلَكوتك!» وكذلك الأمر في حرية الصلاة (التي لا تُقارَنُ أبدًا «بأعمال شاقة» دينية!) كما هو الحال في أيّ شكل من أشكال مُمارسة الحرية: «الحرية والإغراءات على حَدٍّ سواء؛ ولا حرية من غير أخطارٍ أيْ من غير إغراءات، وهي لا تكون أشَدَّ إلّا حين يطلب الإنسان من الله أن يأتي بـ مَلَكوته. إنّ التحليل الذي يقدّمه روزنتسفايغ لهذه الإغراءات دقيق وحاذق بقَدْرِ ما هو مُضلِّل ومحيِّر.

ويتمثّلُ الإغواء الأول في «استعجال المَلَكوت» (*Erzwingung des Reichs*) [GS 2, 297; 315] من خلال تعجيل قدومه، وهو ما يحدث عند اللزوم بمُؤازرة إله لا يتدخّل كثيرًا في شؤون العالم. فالمتديّن المتحمّس، المتنوّر بالله، يتصرّف إذن كطاغية، وهو سلوك يجد أفضل تعبير عنه في صورة توماس مونتسر (T. Müntzer) الذي مثّل، كما سنرى لاحقًا، البطل الرمزي لإرنست بلوخ (Ernist Bloch). وما غاب عن البال في هذه الحالة هو أنّ مملكة الله، شأنُها شأنُ الحياة، «لا تُؤخذ عَنوةً، بل تنمو وتكبر» (GS, 2, 302; 320). إنّ نفاد الصبر الدِّيني الذي يتحوّل بسهولة إلى تعصّب مسألة عقيمة: «الأرض التي يفلحها المتنوّر بالله قبل الأوان لا تُؤتي ثمرًا» (GS, 2, 302; 321).

والصورة نفسُها للنمو غير المرئي ولزمن النضج تَصْدُقُ على الإغواء المُعاكس، إغواء الآثم الذي يُريد تأخير مجيء المَلَكوت. فما دامَ الآثم «بمنأى عن المحبة»، والآثم ليس المجرم فحَسْب، بل هو كذلك «الصوفي المُتكتّم» [der mystishe Heimlichtuer] والمنافق المُتظاهر بالتقوى، فهو «يُطيل أمد مجيء المَلَكوت» (GS 2, 305-306; 324).

فهل يُمكن إذن أن توجد صلاة مُناسِبَةٌ لقوانين تنامي المَلَكوت نفسه؟ هناك، عندَ روزنتسڤايغ، شكلان من التعبير النَّمُوذَجي: الأول تَفَوَّه به غوته غير المؤمن، الذي طلب من قدره «أن يُعطي الزمن وقته»: «لتكنْ سعادتي كثيرة حين أتمكّن من إنجاز ما بين يدي من عمل يومي» (GS 2, 306; 325). والشكل الثاني لا يُمكن تحديده إلّا في نهاية تأمّل تاريخي طويل يرتبط مُباشرة بفلسفة الدِّين، كما سبق أن حدّدناها.

عصور التاريخ المسيحي الثلاثة.

في إطار التحليل الطويل، الذي شملَ أكثر من خمس عشرة صفحة، والذي خَصَّصَهُ روزنتسڤايغ لصلاة غوته الذي رأى نفسه كأنَّه «المسيحي الوحيد على الصورة التي كان المسيح قد أرادها له»، عرض أيضًا بإيجاز النظرة التي كوّنها عن العصور الكبرى التي قطعها التاريخ المسيحي.

ويبدأ كلّ التحليل من تعريفٍ كيركيغارديٍّ تقريبًا لما يعنيه أن يكون المرء مسيحيًا: «أن تكون مسيحيًا لا يعني الإقرار ببعض المُعتقدات، أيًا تكن تلك المُعتقدات؛ ولا يعني أن تكون قد وضعت حياتك تحت سيادة حياة أُخرى، حياة المسيح، وإنْ حَدَثَ ذلك فلن تعيش بعد ذلك حياتك الخاصة إلّا انطلاقًا من القوة التي تتفجّر من هناك» (GS 2, 308; 327). و«المُعتقد» الكامنُ وراء كلّ المُعتقدات، ومنها الاعتقاد الأساسي المتعلّق بـ الثالوث المقدّس (GS 2, 309; 328) هو اعتقادُ ضرورة «السَّير وراء المسيح» (*Nachfolge Christi*).

وفي مجرى التاريخ المسيحي، مورست على التوالي طرائق متعدّدة من هذا «السَّير». لقد تتبَّعَ روزنتسڤايغ آثارَ جواشيم دو فلور (J. de Flore)، فطوّر تفسيرًا مُبتكرًا للممالك الثلاث المتتالية، عهد الأب، وعهد الابن، وعهد الروح القُدس.

١. المملكة الأُولى هي مملكة الكنيسة الرومانية، مملكة القدّيس بطرس. وليست هذه المملكة رومانية لأنَّ خلفاء بطرس اتخذوا روما مقرًا لهم فحَسْب، بل هي رومانية كذلك لأنَّها ورثت الإمبراطورية الرومانية وقلبت كلّ قِيَمها. فهي تُواصل حركة التوسّع الذي يبشّر بالكنيسة الأُولى، من القدس إلى روما، وهو التوسّع الذي وصفه لوقا في أعمال الرسل، امتدادًا إلى ما وراء حدود الإمبراطورية القديمة: «رسل الخليفة بطرس اجتازوا حدود الإمبراطورية الرومانية *limes*: إنَّهم ذهبوا بعيدًا لتعليم كلّ الشعوب؛ فالكنيسة لم تضع لنفسها حدودًا خارجيَّة كما فعلت الإمبراطورية: إنَّ أية حدود لا يُمكن أن ترضيها أساسًا، لأنَّها لا تعرف حدودًا» (GS 2, 330; 329-330).

وميّز روزنتسفايغ الكنيسة الرومانية بأربع خصائص. فهي تفضّل التوسّع الجغرافي، وهو ما لا تزال تقرّ به برامج التنصير الحديثة العهد، حين تتحدّث عن «أوروبا مسيحية من الأطلسي إلى الأورال»! والميزة الثانية هي العلاقة التي تُقيمها مع أعضائها: الأم والسلطة *Mater et magistra*! إنَّ كنسية روما التي تسمّي نفسها «أمنا الكنيسة المقدّسة» تضمن لكلّ فرد من المؤمنين حِمايةَ الأمِّ، مُطالبةً إيّاهُ في مُقابلة ذلك بطاعة الابنِ. إنَّ مبدأ عملها داخليًا *ad intra* وخارجيًا *ad extra* هو المحبة؛ المحبة هي التي تدفع المبشّر إلى التقاءِ من يسكنون المقابر، وهي الرباط الموحّد *vinculum unitatis* بين أعضاء الكنيسة. وهي أخيرًا تفضّل مبدأ الرؤية والتجسّد رافضة أيّ تعارض بين الجسد المؤسّساتي المرئي والروح اللّامرئية.

هذه الميزات الأربع، التي كانت تُشَكّل قوة كنيسة روما عندَ روزنتسفايغ، تُحَدِّدُ كذلك قوّتها. فبقَدْرِ ما سمحت لها أفعالها بالتغلّب على العالم الوثني القديم، وجدت صعوبة في توضيح موقفها من فكر ذاك العالم. إن اللاهوت الدفاعي لدى آباء الكنيسة، وأكثر منه الحُجج السكولاتية (الكلامية)، تُبَيِّنُ أنَّه «لمُحاربة الفلاسفة الوثنيين كانت المحبة في مستوى هذه المُهمّة، لكن في مواجهة الفلسفة الوثنية، كانت أسلحتها ضعيفة» (GS 2, 311-312; 331). وما لم يكن متوقّعًا في مثل هذا النوع من الاشتغال، هو إمكانُ أن تعيش نفوس وثنية مجددًا «في كيان العالم المتنصّر» حيث قدّمت لنا مرحلة النهضة (الأوروبية) الكثير من الأمثلة الشهيرة لها.

2. لهذا شهدنا ولادة صورة دينية جديدة للوجود المسيحي، هي صورة الكنائس المتحدّرة من حركة الإصلاح الدّيني التي فجّرت «جسد العالم المسيحي» (GS 2, 313; 332). والسِّمات المميّزة لـ «عصور بولس» تُعارِضُ كُلُّها الملامح المميّزة للكنيسة الرومانية. وفي مُقابَلَةِ التوسّع الجغرافي، طرح الإصلاحيون «التبشير الداخلي». والمساحة التي سعوا إلى استغلالها هي المساحة الداخلية غير المرئية للنفوس المدعوة إلى الاهتداء إلى الإيمان. وفي مقابلة مبدإ الأُنوثة والمُعلّمة في كنيسة الأُمومة والسلطة (الطاعة) طُرح المبدأ المذكّر المتعلّق بإيمان يرتكز على (المسيح)[16]. والمحبة الإلهية التي أظهرت خِصْبَها في الأعمال، تتعلّق بالإيمان الذي لا تُسَوِّغُهُ هذه الأعمال، على ما نادى به لوثر في مبدإ (*Sola fide*، الإيمان وحده). وأخيرًا، نجد التشديد على الجسد المرئي للكنيسة يُخلي الساحة للتثمين «الروحي» الذي يجد أحد أكثر تعبيراته الموسيقية عمقًا في موسيقى باخ (Bach).

لقد وضّح روزنتسفايغ، على غِرار ما فعل جِيال كنيسة بطرس، حدود هذه الصورة الكنسية الثانية. إنّ ثغرات التوجّه حصريًّا نحو الجوهر الروحي الصافي للإيمان قد ظهرت على أبعد تقدير عندما طالب المثاليون الألمان، بدءًا من هيغل، بأن يكونوا الورثة الشرعيين لـ الإصلاحيين. وبعد العقيدة القروسطية بشأن الحقيقة المُزدوجة جاءت العقيدة اللوثرية بشأن السلطتين (المملكتين)، التي أحدثت تعارضًا بين الحقيقة الداخلية المحضة للإيمان والحقيقة الخارجيّة لعالم يزداد عَلْمنة شيئًا فشيئًا، بحيث إنّ البروتستانتية الليبرالية جعلت هذا «الاعتراض المُتبادل للإيمان على العالم، وللعالم على الإيمان، مادته الأساسية» (GS 2, 313; 333). وقد كانت التُّقوية (من تيارات البروتستانتية) مُحاولة يائسة للاحتفاظ، بأيّ ثمنٍ، بأوّلية الحياة الباطنية، مع مُحاولة استئناف العمل الخارجي انطلاقًا من ذلك (GS 2, 314; 333).

ولم يُغْفِل مؤرّخ المسيحية وفيلسوف الدّين الإشارة إلى أنّ هذا التحليل

---

(16) في عصر حركة الإصلاح الدِّيني عُثر على آثار أيقونات تجسّد هذا الانتقال من المؤنّث إلى المذكّر في تحولات النّموذج التقليدي للعذراء بالمعطف الواقعي الذي نقله بعض الرسّامين، مثل كراناش (Cranach)، هكذا ببساطة، إلى صورة المسيح.

تجنّبَ تمامًا التحدُّثَ عن الأرثوذكسية. غير أنَّ التصنيف الذي يعرضُهُ روزنتسفايغ بإيجاز لا يُريدُ أن يكون إمبيريقيًّا ولا تفسيرًا سببيًّا. إنَّه يصف فحَسْب بعض الإمكانات النَّمُوذَجيَّة لفهم الوجود المسيحي بصفته تقليدًا لـ سيرة المسيح *imitatio Christi*، وهذه الملحوظة تكتسب أهمية خاصة لفهم التعريف المُدهش للصورة الجديدة، صورة كنيسة يوحنا التي لم تأتِ بعد.

3. منذُ اللحظة التي انشطر فيها جسد الكنيسة المرئي إلى عدد من «الطوائف» و«المذاهب» التي خاضت حربًا لا هوادة فيها، أخذت تبرز تدريجيًّا طريقة ثالثة في فهم الوجود المسيحي في العالم، مبدؤُها الأنثروبولوجي الأساسي هو «مجرى الحياة» (*Lebensverlauf*)، أي ما نُسمّيه في أيامنا «الوحدة السردية للحياة». و«القدر» و«المصير» الشخصي الذي يتوجّه إليه غوته بصلاته، يمثّل، عندَ روزنتسفايغ، «عهدًا جديدًا، عهد المسيحانية المُكتمل» (GS 2, 315; 334).

والطريقة الأولى لتمييز هذا الاكتمال تقضي بالقول إنَّ هذا العهد الجديد وضع حدًّا للتعارض التقليدي بين المؤمن المسيحي والوثني. فغوته وثني كبير زعم أنه أفضل المسيحيين! وذلك يعني، بعبارات سياسية، أنّ كلّ الشعوب في الغرب باتت ترى نفسها، منذ الآن، شعوبًا «مسيحية»، بحيث لم تَعُد تحتاج البتَّة لا إلى تبشير خارجي ولا إلى تبشير داخلي. لقد غدت العَلْمنة إحدى النتائج الأساسية لهذا المُعطى الجديد.

ومن يتحدّث عن «المصير» يتحدّث أيضًا عن «الرجاء». ففضيلة الرجاء «الإلهية» (ألا تزال «إلهية»؟) أقوى من المحبّة التي وضعتها كنيسة القديس بطرس في المقدّمة، وأقوى من الإيمان الذي تُفَضِّلُهُ الكنائس «البولسية» المتحدّرة من حركة الإصلاح الدِّيني. «الرجاء هو الذي يُصبح أكبر الثلاثة» (GS 2, 316; 336)، كما صرَّح روزنتسفايغ متأثّرًا بالنشيد البولسي عن المحبّة في رسالة القدّيس بولس إلى الكورنثيين.

وغوته «أمَلَ مثلما أحبَّ أوغسطين ومثلما آمن لوثر». والرجاء يفترض «روحًا طفولية» تنطوي على المُخاطرة بنزعة طفولية ما: «الحبّ كان أنثويًا جدًّا، والإيمان مذكّر جدًّا، الرجاء وَحدَهُ يُذكّر الطفل دائمًا» [*die Hoffnung ist immer kindlich*] (GS 2, 316; 355-336). فأي نوع من الكنائس بإمكان هذا الأمل أن

ينيه؟ فالذي رآه روزنتسفايغ أنّه «لا يخلق الرجاء كنائس جديدة» لأنَّ إنجاز يوحنَّا ليس له شكل خصوصي» (GS 2, 316; 336). وذلك لا يعني أنّه لا يُصبح قادرًا على التجسّد في حركة تاريخية، كما تبيّن الحركة السلافية التي دلّت على «دخول الروس في الفلك المسيحي»، تمامًا كاستيعاب اليهود (GS 2, 317; 337).

ويُحتملُ أن يكون روزنتسفايغ قد فسّر في المنحى نفسه ولادة الحركة المسكونية والحوار بين الأديان اللذين بدآ يظهران في أيامه: «إنَّها ليست كنيسة نؤسّسها؛ فهي لا يُمكن إلا أن تنمو» (GS 2, 317; 337). ويبدو لي أنّ ثَمَّةَ مؤشرين إضافيين يدافعان عن هذا التأويل.

ويُشير روزنتسفايغ، من جِهة، إلى أنّ «على المسيحي»، في هذا التصوّر التاريخي، «أن يهدي الوثني فورًا إلى ديانته». وهذه الهداية تمرّ باليهودية: منذ اللحظة التي بدأت تكتمل فيها الأزمنة، ربَّما أصبح اليهودي الذي استقبله العالم المسيحي هو الذي يتحمّل مسؤوليته هداية الوثني الذي في داخل المسيحي. ذلك لأنَّه في داخل دم اليهود يستمرّ الرجاء في صورة الدم (*blutmäßig*) الرجاء الذي نسيته المحبة بسهولة، والذي يعتقد الإيمان أنَّ في إمكانه الاستغناء عنه» (GS 2, 317; 337). ويضعنا هذا الإعلان على طريق التحليل المُقارن للأُخرويات اليهودية والمسيحية، وهو التحليل الذي يُشكّل موضوع القسم الثالث من نجمة الفداء المخَصَّص للمُستقبل المُطلق.

وقد بدا ظهور الماسونية بمنزلة مُحاولة، محكومة بالإخفاق، لبناء كنيسة يوحنا، مع إغفال كونها لا تُبنى بل تنمو. وهذه الكنيسة لا تحتاج إلى بنّائين ولا إلى مهندسين، بل لا تحتاج إلّا إلى رجال ونساء أحياء حقًّا.

إنَّ روزنتسفايغ، من موقع إقراره لكلّ واحدة من هذه الكنائس الثلاث بطريقتها في الصلاة، ربط نظرته التاريخية بتحليله للصلاة من أجل قدوم المملكة. فالأولى تعتمد الجسد لبلوغ المحبة: «ارحمني، أنا الصياد المسكين». والثانية تمرّ من خلال السؤال الذي يسيطر على كلّ مسار لوثر الدِّيني: «كيف لي أن أجد الله الرحيم؟ [*Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?*]» (GS 2, 318; 338). والثالثة تخصّ غوته، الذي يقدّمه روزنتسفايغ بمنزلة «الأب الأول لكنيسة يوحنا» (GS 2, 318; 337). وهي تفتتح في الوقت نفسه عصر الثورات الكبرى حيث تقترن فكرة المَلَكوت، بقوة أكبر، بمشاريع التحرّر السياسي.

وتحت شعار الرجاء راح الذّين يُحاول أن يُصبحَ تاريخيًا تمامًا. في حين كان في الإمكان، إن صحّ القول، أن يرى نمو المملكة في المرحلة الأولى على خريطة المبشّرين الجغرافية (GS 2, 320; 339)، أما في المرحلة الثانية، حيث لم يكن يوجد تاريخ غير تاريخ التحوّل الدّيني السرّي والتحوّل الحيويّ نحو الإذعان لطاعة الإنجيل، فإنَّ المعنى التاريخي، الذي جعله الأمل مُمكنًا، غاص، إن صحّ القول، في تناهيه الخاص.

وفي مُواجهة هذا التناهي السعيد رفع روزنتسڤايغ إيمانَهُ الراسخ بأنَّ الزمنيّة لا يُمكن أن تُطابِقَ الأبدية، ولو كان صحيحًا أنَّ الحياة ينبغي أن تُصبحَ زمنية تمامًا قبل احتمال أن تُصبحَ أبدية. وينبغي على الصلاة من أجل قدوم المملكة أن تحمل آثار الانزياح. وهي لا تُصبحُ صلاة أصيلة إلّا إذا كان الذي يصلّي يتوسّل إلى الله بيدين اثنتين، يد طفل العالم غير المؤمن ويَد ابن الله.

الحياة الأبدية والطريق الأبدي:

تكامل يتعذّر تجاوزه بين اليهودية والمسيحية.

انطلاقًا من هذه الافتراضات المُسبقة، حاول روزنتسڤايغ أن يفكّ رموز المستقبل المُطلق لـ الفداء، كما ظهر في صورته التاريخية في الإسخاتولوجيا اليهودية والمسيحية. والمُشترك بينهما هو الإيمان الراسخ بأنَّ الأبدية ليست «ما وراء» لا سبيل إلى معرفته، ولا علاقة له البتّة، من حيث المبدأ، بالتاريخ البشري، المختوم بخاتم المحدودية النهائية، بمعناها الصحيح، المُستقبل المُطلق، فالفداء هي إسقاط الأبدية هذا في الزمن نفسه الذي يجعل ممكنًا «تحويل الأبدية إلى زمن حاضر» (GS2, 342). والمكان الوحيد الذي يُمكن أن يتحقّق فيه اللقاء بين الزمن والأبدية هو زمن الطقوس المقدس. وعلى خلفية تأويل الزمن الطقوسي الذي يُحاول فكّ رموز «الأشكال الاجتماعية للأبدية»[17]، بسط روزنتسڤايغ، في كتابيه الأوّلين، تأويله للوجود اليهودي والمسيحي. وكلّ احتفال طقوسي يقدّم لنا بمعنى ما «صورة متحرّكة للأبديّة».

(17) Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation*, p.175.

والحال أنّه لا يوجد إلّا ثلاثة أشكال مُحتملة يُمكن بها أن تنتقل الأبديّة إلى داخل الفكر. ومن خلال المُقارنة بينها، أو جمعها، يكتمل بناء صورة النجمة، الرمز الوحيد للخلاص.

1. الشكل الأول يُوضع تحت شعار «الحياة الأبدية» التي ترمز إليها النار. وهو يجد تعبيره التاريخي في الشعب اليهودي «الشعب الخالد» (GS 2, 364)، الوارث الشرعي الوحيد للوعد بالحياة الذي حظي به إبراهيم بعد أن غادر أرض ولادته ليدخل في بلاد لم يكن قد وُلد فيها قطُّ. ولأنَّ صِلته بالأبدية مُرتبطة مباشرة باستمرارية الحياة، يمثّل الشعب اليهودي هذه الأبدية في أكثر صُوَرِها تكثيفًا وتركيزًا التي ترمز إليها النار.

وإذا كان الشعب اليهودي يستحقّ أن يُسمّى «الشعب الخالد»، فلأنه شعب الوعد: «في حين يجب على كلّ شعب آخر يطلب الأبدية أن يستعدّ لنقل شعلة الحاضر إلى المستقبل، ويُمكن هذا الشعبَ وحده أن يستغني عن استعدادات الانتقال تلك؛ فهو لا يحتاجُ إلى تعذيب روحه، لأنَّه يملك، في جسده المخلّد في صورة طبيعية، ضمانَ أبديته» (GS 2, 353). ومن وجهة نظر مثلثة الأضلاع، وهي العلاقة بالأرض، وباللُّغة، وبالشريعة، نرى أنّ الشعب اليهودي شعب مُقتلع من أرضه ومعزول، وهو يدين لهذا الاقتلاع بضمانِ أبديته. وهو، في فرادته نفسها، يمثّل كونية من نمط مختلف عن الكونية التي تزعمها الفلسفة.

إنَّ الشعب اليهودي، وهو يعيش خلاصه الخاص، مستبقًا الأبدية في كلّ لحظة، قد نذر نفسه لِ «سياسة انتظار المسيح المُخلص»، أي إنّه ليس «الشعب المختار» إلّا لأنّه ظلّ طويلًا يرفض أن يتخذ شكل دولة خاصة به، وهو ما يجعلُهُ نشازًا دائمًا للدول التي تُطالب بأن تكون «أبدية».

2. الاحتمال الثاني لتلاقي الزمن والأبدية هو «الطريق الأبدي»، أي المسيحية الذي يُشير إليها روزنتسفايغ برمز الأشعة. إنَّ ليل الأزمنة الطويل يُنيره إشعاع ذاك الذي يُقِرُّ الدِّين المسيحي بأنّه الله الذي تجسّد، والذي عرّف بنفسه قائلًا: «أنا الحقيقة، أنا الطريق، أنا الحياة». ومنذ أن وُلد المسيح والمسيحيون يعيشون في حاضر لا يُمكن أن يُلغيه شيء أو يُعطّله. وأيًا تكن تقلّبات التاريخ، فإنَّ لهم ضمانَ عدم ظهور مفاجآت مُطلقة أبدًا قبل المجيء الثاني للمسيح، الرجعة (GS 2, 377).

وتَعُدُّ الكنسية المسيحية نفسها «طائفة الطريق المسيحي» (GS 2, 378)، وهو تحديد ذاتي نجد آثاره في مقطع من أعمال الرسل يصوِّر فيه المسيحيون بأنَّهم «أنصار الطريق». إنَّ روزنتسفايغ، في نعته المسيحية بـ «الطريق الأبدي» (GS 2, 397)، لا يقتصر على الإلماعِ إلى ثالوث المسيح المشهور: الطريق، والحقيقة، والحياة، بل هو كذلك يخصّ الدلالة الزمنية للفكرة. فخلافًا للشعب اليهودي، على الشعب المسيحي، الكنيسة، أن يبلغ الأبدية باجتياز الزمن. لهذا، فإنَّ المفهوم المركزي في النظرة المسيحية إلى الزمن هو مفهوم العصر. فمنذ مجيء المسيح، تعيش الكنيسة في الحاضر الأبدي لهذا الحدث.

وبينما تتناقل الأجيال إيمان الشعب اليهودي بـ «الإنجاب» (*Erzeugung*)، استمرت المسيحية في الوجود بفضل «الشهادة» (*Zeugnis*) التي قد تصل إلى درجة «الاستشهاد»، وهو ما يستدعي ضرورة دوام التنصير. إنَّ الكنيسة المسيحية تبشيرية في جوهرها.

لكن الثمن الباهظ لهذا التصوّر بين الزمن والأبدية يتمثّل، عندَ روزنتسفايغ، على كلّ الصُعُد، في أنَّ المسيحية تعرّضت لتوتّرات صراع لم تشهد اليهودية مثيلًا لها. وأجبرتها عُقدتها على محاولة بلوغ الأبدية في سماكة الزمن والتاريخ، وهو ما لم يحدث من غير بعض الإغواءات والتوتّرات، وقد أعلنت الكنيسة المسيحية نفسها، غيرَ مرة في تاريخها، أنها مملكة الله في الأرض.

ويكشف روزنتسفايغ عن مصدر التوتّرات المُلازمة للوجود المسيحي في عقيدة الثالوث بالذات. إنَّ الله الذي ليس واحدًا أحدًا عُرضة لتوليد روحيات متعدّدة. فثَمَّةَ روحية أبوية تَهَبُ الأفضلية لعلاقات الخضوع التراتبية؛ وعلاقات بُنُوّة تفضّل صِلَة الأخوّة؛ ونجد روحانيات نفسانية تهتمّ بلواعج القلب. ويُصبح المسيحي قادرًا على مقاومة هذه الإغواءات على نحوٍ أفضل كلّما كان أكثر قبولًا لمواجهة الغيرية المُطلقة في الوجود اليهودي.

3 ـ لأنَّنا لا نزال نعيش داخل الزمن، فإنَّ استباق المُستقبل المُطلق لا يُمكن أن يتحقّق إلّا بأشكال ثلاثة: إمَّا في شكل الدولة التوتاليتارية التي تدّعي استمرارها ودوامها إلى الأبد؛ وإمَّا في شكل ديني، في الإسخاتولوجيا اليهودية ـ المسيحية وتعبيراتها الطقوسية. وهنا تكمن الطريقة الوحيدة الأصلية لاستباق

«السماء الجديدة والأرض الجديدة» التي تتوجّه إليها الصلاة: «ليأتِ مَلَكوتك». و«اليهودية والمسيحية هما، من بين الجداول الزمنية والتقويمات، عقارب أبديَّة للزمن المتجدّد على الدوام» (PN, 57).

وعبارَتا «حياة أبدية» و«طريق أبدية» تُشيران إلى تعارض لا يُمكن تجاوزه، ولا يُمكن إلغاؤه *Aufhebung*، ما دامَت الحياة البشرية قائمة. فمثلما أنّه لا يُمكن منع النار من إرسال أشعتها، لا يُمكن أن تنسى الأشعّة أنّها صدرت عن النار. إنَّ روزنتسفايغ دفع المُواجهة بين اليهودية والمسيحية، أكثر من أيّ فيلسوف آخر، إلى آخر مداها؛ وقد ظهر تكاملهما مؤسّسًا على نظام نجمة الفداء، وليس ذلك تعبيرًا عن رغبة تسامحية بل إنّه يقتضي، بعكس ذلك، إقرارًا بأن مواجهتهما ضرورية ولا يمكن تجاوزها.

وحتى إذا كان لليهودية والمسيحية علاقة بالأبدية، فهما ليستا سوى صور عابرة تُحيل على واقع أسمى يتسامى عليهما. فلا الحياة الأبدية ولا الطريق الأبدية في إمكانهما أن تَزعما أنهما كلمة الفداء الأخيرة. فهذه الكلمة تعود إلى الله وحده، أي إلى الحقيقة الأبدية. فالله وحده هو الأول والآخر، الذي يستطيع أن يُنجز عمل الفداء في اليوم الأخير مثلما أنجز فعل الخلق بإقرارِ يوم السبت. ورأى روزنتسفايغ أنّه ما من شكّ في أنَّ هذه الحقيقة الأبدية تسمح لنا بأن نفهم حقيقة الله، وبأن نفهم أيضًا حقيقة الإنسان والعالم.

وفي ضوء هذه الحقيقة الوحيدة تعلّم اليهودي والمسيحي كيفيَّة كشفهما عن أكثر إغواءاتهما خفاء: روحانية زائفة، وأنسنة الله وعولمة الله، والصوفية الروحانية الفردانية ووحدة الوجود من الجانب المسيحي، ونفي العالم واحتقاره وإعدامه من الجانب اليهودي (GS 2, 452). والصفحات الجميلة التي خصَّصها روزنتسفايغ لنظرة المركبة (Merkabah) لدى النبي حزقيال وللفكرة الصوفية في تيه الشكينة (Shékina) تُبيّن الاتجاه الذي تذهب إليه خياراته المفضّلة.

وحتى إذا وجد لاهوتي مسيحي صعوبة كبيرة في المُوافقة على الطريقة التي يُعيد روزنتسفايغ بها توزيع المفردات الثلاثة من ثلاثية يوحَنّا، «الحقيقة، والطريق، والحياة»، فإنَّ للفلاسفة، كما للّاهوتيين، كلّ المصلحة في التفكير، على خلفية التجارب التاريخية بعد موت روزنتسفايغ، في أُطروحتِهِ التي مفادُها

أنّ المسيحي الذي لا يُوجد في داخله يهودي يخسر نفسه (GS 2, 460) أو قد يُعَبِّرُ عن ذلك أكثر إيجابيّة، فيقالُ إنَّ المسيحي واليهودي هما، أمام الله، زارعا الكرمة نفسها (GS 2, 462).

لكن كتاب نجمة الفداء ينتهي في خُلاصته بتحفّظ: في كنف الحقيقة الأبدية وَحدَها يُمكن أن يكتمل بناء النجمة. والأخير المنتظَر *eschaton* الذي يتسامى على ثنائية الحياة والطريق هو وجه الله ووجه الإنسان الذي يعكس، في شكل تكوينه بالذات، صورة النجمة (GS 2, 498-499)، على ما يُوحي بذلك تفسير القبّالة. ويختتم روزنتسفايغ عمله التأمّلي بموضوعه وجه الله وبتفسيره الباطني كما فعلت القبّالة ذلك.

على تُخوم فلسفة الدِّين والفلسفة الدِّينيَّة: أمراض الفهم والشفاء منها

آمل أن تكون الأفكار السالفة قد أتاحت فرصةً تسويغ إدراج كتاب نجمة الفداء داخل بحثنا عن ابتكار فلسفة الدِّين، ولو أنَّ الطبيعي أن يكون خطاب روزنتسفايغ أقرب إلى «الفلسفة الدِّينيَّة» منه إلى «فلسفة الدِّين». هذا ما يؤكّده الكتيّب الذي وضعه روزنتسفايغ بمنزلة المقدّمة الأدبية لكتابته الفكرية (كتيب في الفهم السليم وغير السليم *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*). وبعيدًا عن كونه مجرّد تسلية أدبية، فهو يرتبط مباشرة بالدروس الفلسفية التي قدَّمها بين كانون الثاني/يناير وآذار/مارس من عامِ 1921 في دار التعليم *Lehrhaus*، حيث عالج موضوعاتٍ مثل العلم والإيمان، والبداية والنهاية، والفعل والمعاناة، والجسد والروح، والحياة والموت. وزيادةً على هذه الدروس، قدّم محاضرة تحمل عنوان «في استعمال العقل الإنساني السليم Vom Gerbrauch des gesunden Menschenverstands»، ناقش فيها الجذور الفلسفية لدروسه ولاسيّما النصوص المتعلّقة بالمثالية الألمانية من كانط إلى هيغل.

ويدلّ الكتيّب الذي يذكّر أُسلوبه ببعض كتابات كيركيغارد، على طريقته، على ما سبق أن ذكرناه في مقدّمتنا عن القرابة بين الفلسفة والمُمارسات الروحية. والمرض الفلسفي الذي تولّى روزنتسفايغ مُعالجته هو المثالية. إنَّ القارئ مدعو في المقدّمة، إلى اختبار قدرته على الإقرار بأنَّ المِحَكّ الفعليّ لحقيقة ما هو تأييدها بالوجود

كلّه: «التجربة هي الدليل الحقيقي [*Die Bewährung ist der Beweis*]» (LE 25; 18). هذا التصريح يتناغم مع أطروحة روزنتسڤايغ التي بموجبها يتطلّب الفكر الجديد المُستخدم في كتاب نجمة الفداء «نظرية خلاصية جديدة للمعرفة، تقيس الحقائق تبعًا للثمن المطلوب لتقديم الدليل عليها» (PN, 60).

وقد استقوى روزنتسڤايغ بهذا المبدإ ليُنَدِّدَ بفلسفة «كما لو أنَّ» التي اقترحها الفيلسوف النمساوي هانس فيهنغر (H. Vaihinger)، التي مفادُها أنَّ فكرة الله وفكرة الحرية أوهام ليست لهما آثارٌ عملية. وهذا «التركيب بين كانط المبسّط وصورة أقلّ سذاجة لنيتشه» (LE, 35; 29) ليسَ عندَ روزنتسڤايغ سوى تعبير يائس عن التطلّع إلى معرفة كلّية.

إنَّ الثقة باللُّغة العادية، قناة «الحسّ السليم»، هي التي تسمح بالمُضيّ بهذه التجربة حتى النهاية. والسؤال الأساسي هو معرفة مدى وجوب أن يتجمّد الفهم أمام «الأسئلة الأخيرة» التي لا حلّ لها والمُتعلّقة بالله والإنسان والعالم، والتي لا وظيفة لها إلّا أن تكون «أفكارًا ناظمة» للعقل، استنادًا إلى الحلّ الذي بشّر به كانط في فقرة «الجدل المُتعالي». وفي الكتيّب الذي يهتمّ بمسار الحياة، شبّه روزنتسڤايغ مثلّث الله والإنسان والعالم بـ «ثلاث سلاسل جبلية تتعرّج بينها مسالك الوجود» (LE, 55; 42). من هنا ينبع الحلّ العلاجي الذي يكتشفه الكتيّب: «تعزيز الفهم لهذه النقاط الثلاث، حيث ضعفت المقاومة»، وذلك بأن يُعَوَّدَ مجددًا «على التوالي هذه النظرات الثلاث الأساسية» (LE, 55; 43).

وبلغة تُحاكي اللُّغة الطبية العامية، يُفصّل روزنتسڤايغ أعراض «الضربة الدماغية الفلسفية *apoplexia philosophica* الحادة» التي يشكو منها العقل المُعاصر، والأدوية التي أثبتت عدم فاعليّتها: «حقنة نقدية» أو، بعكس ذلك، حقنة تعبّدية» (LE, 57; 45). وخلف هذه التسميات، نجد النزعة النقدية والنزعة الإيمانية الروحانية (mysticisme) اللتين تمثّلان طريقين مُغلقين وخيمَي العاقبة.

وتُوضحُ صُوَر الجبال الثلاثة جيدًا الصعوبة التي يجد القارئ نفسه في مُواجهتها لدى قراءته كتاب نجمة الفداء. وتكمن المُشكلة في إيجاد وجهة نظر صحيحة تسمح بالتقاط القِمم الثلاث بنظرة واحدة بدلًا من أن تُخفي قِمّة منها رؤية القِمّتين الأُخريين. إنَّ روزنتسڤايغ بقوله إنَّ تسلّق الجبل كلّه لم يحدث إلّا

مرة واحدة (LE, 60; 47) يُشير بلا شكٍّ إلى المأثرة التي يمثّلها تحرير كتاب النجمة. إنَّ الكتيب يعرض علينا مسارًا أقلّ وعورة: إيجاد الاتجاه الذي يسمح لنا بأن نحيط، بنظرةٍ واحدة، بحياتنا العادية وبالقِمَم الأخيرة التي هي أكثر ارتفاعًا على صعيد الفكر (LE, 62-63; 48).

وشيئًا فشيئًا تُخلي اللهجة الخفيفة والمرحة في البدايات مكانها للهجة أكثر جدّية وحساسيَّة وذات درجة عالية من الكثافة الفلسفية. إنَّه تأمل فلسفي صارم، وتمرين روحي جدّي يعرضه روزنتسفايغ على قرّائه، متّبعًا ترتيبًا مُعاكِسًا لترتيب كتاب النجمة.

1. شرع في تأمّله بنقاش مفهوم «رؤية العالم» (*Weltasnschauung*). فما الذي يؤسّس إيماننا بواقع العالم، بدلًا من ألّا نرى فيه سوى قناع الوهم أو أن يُحدِثَ تعارضًا بين الطبيعة الإشكالية للعالم الخارجي ويقينيات الأنا المُستخرجة من الحتمية الداخلية؟ وهل ينبغي طرح حلّ «لاهوتي» على طريقة ديكارت، بأن نطلب من فكرة الله أن تكون الضامن الأخير لوجود العالم؟ لكن الله الذي ليس سوى «مُدَبّر (أو حارس) لكلّ مظهر [*Verweser allen Scheins*]» (LE, 68; 45) هو الله الصوفي الذي لا يُدركه وصف في اللاهوت السلبي، كما جرى وصفه في الكتاب الأول من النجمة.

وكلّ استراتيجيات اختزال الحقيقة الدنيوية التي استعرضها روزنتسفايغ - اختزال العالم في «عدم»، أو في «أنا» أو «الله» أو «الكلّ» - لا يُمكن أن تُبطل البديهة الأوّلية التي مُفادُها أنّ العالم «شيء ما» لا لاشيء، أي عدمٌ: «إنّ أي شخصٍ (من موقع المفكّر، أو بلا وَعيٍ ككائنٍ حيّ) لا ينطلق من هذه البديهة التي مفادُها أنّ العالم شيء ما، شيء ما لا عَدَمٌ، شيء ما وليس هو الله، شيء ما وليس هو الأنا، شيء ما وليس هو الكلّ، لن يتعلّم شيئًا أبدًا عن هذا العالم» (LE, 72; 57).

ولا تُخطئ اللُّغة العادية حين تُملي علينا الإيمان بحقيقة العالم. وما تعبّر عنه هو حقيقة «الحسّ السليم» بأنَّ «العالم في ذاته» غير موجود، لكنه موجود في علاقته بالإنسان وبالله، في حقيقته الملموسة، إنّه دائمًا «عالم البشر» و«عالم الله»: «العالم في ذاته غير موجود، الكلام على العالم يعني الكلام على العالم الذي هو عالمنا والكلام على عالم الله» (LE, 78; 62).

2. العبارة الأساسية الثانية التي تُضاف إلى «اليقين بوجود العالم» هي «شجاعة العيش». إذ ننتقل من بحث في مفهوم «نظرة العالم» إلى نقاش فكرة «مفهوم الحياة» (*Lebensanschauung*) التي توجّه النظر نحو الحياة البشرية. والكلمة المُوجِّهة هنا هي إيهام *Täuschung*. فكيف يمكن التثبُّت من أنَّه وراء تعدّد تجاربنا المعيشة (*Erlebnisse*) توجد «ذات» كأنَّها الضامن النهائيُّ لهويتنا؟ إنَّه السؤال الذي سنجد صداه الفاعل لدى ميشال هنري، في مرحلة لاحقة من بحثنا.

وهنا أيضًا يمنعنا روزنتسفايغ من أن نحلّ أو نذيب الأنا في الله أو أن نُذيبَها في العالم، كما في الرقص الكوني لإرادة القوة وللعود الأبدي لدى نيتشه: «هكذا يبقى العالم مُستمرًا في وجوده وعليه يرقص صخب الأنا السحري، صخب الأناوات وأناوات البشر والأصنام المعبودة، وتظلّ حلقة الرقص ترسم دوائر جديدة، مع الإبقاء على الحلقة القديمة» (LE, 83; 66).

لكن هل يكفي القول إنَّ على الإنسان أن يقبل صورته لنفسه، ومن ذلك الأقنعة المتعدّدة التي لبسها طَوالَ حياته؟ إذا استكملنا البحث من خارج النص الذي وضعه روزنتسفايغ، وجَدْنا أنَّ الحل الأنثروبولوجي قد يتَّضح في بيان جان بول سارتر الوجودية مذهبٌ إنسانيٌّ، المنشور سنة 1946. أمَّا ما رآه روزنتسفايغ، فكما أنَّ الإنسان لا يستطيع الذوبان في الله كنقطة في البحر ولا الذوبان داخل العالم، كذلك لا يجوز له أن يُطالب بأن يصبح هو «الكلّ» بمُفرده. إنَّه فرد من بين الأفراد لا أقلّ ولا أكثر في خصوصيّته الذاتية التي تحمل الاسم الحقيقي وهو «شجاعة الحياة» (LE, 86; 69).

3. كما أنَّ العالم يقع بين الله والإنسان، تقعُ الحياة بين العالم والله. هذا ما تشهد عليه، هنا أيضًا، اللُّغة، من خلال استخدام الاسم العلم. فحين نُنادي أحدًا «باسمه» فإننا نعرفه بتفرّده، ولذلك فإنَّ حياته الفردية التي تأخذ مجراها في العالم وتحت نظر الله تغدو معروفة من خلال الاسم. ولكلّ فرد اسم أسرةٍ يعبّر عن تفرّده، تميّزه، بصفته طفل الله؛ واسم الأسرة هذا يجعله حلقة في سلسلة طويلة من الأجيال. وهكذا، فإنَّ الاسم يتلفّظ بكلام الذاكرة المُلزم وبكلام الرجاء المحرِّر: «الاسم يُخرج، على الفور، الإنسان من نفسه، مزوّدًا إياه، في

مجرى حياته، بفعل التذكّر المُلزم وبالفعل التحريري للرجاء. بعد ذلك لا يعود مُمكنًا أن يبقى وحيدًا مع ذاته. فالصوت المُزدوج في اسمه يذكّره في كلّ لحظة بأنَّه ليس طفل الإنسان إلّا إذا لم يرفض أن يكون طفل العالم وطفل الله» (LE, 90; 71).

والمطلب الثالث هو «الثقة بالله». فحتى إذا كان الفلاسفة يعرفون أنَّه ما زالت الإجابة عن سؤال: «ما الله؟» أصعبَ من الإجابة عن سؤالَي: «ما العالم؟» و«ما الإنسان؟»، فالأمر يبدو كما لو أنَّ صعوبة السؤال نفسها هي التي كانت تشدّهم دائمًا. وينبغي أن ننتظر شوبنهاور كي نشهد ظهور الفلاسفة الذين جهروا بإلحادهم. وكما كان الحال مع السؤالين السابقين، تزامَنَ التساؤل عن جوهر الله بالشكّ في أنّ الأمر يتعلّق بمجرّد وهم. فالوهم الذي يتبدّى على الصعيد الكوسمولوجي بمنزلة شيء «ظاهري» (*Schein*)، وعلى الصعيد الأنثروبولوجي بمنزلة «خدعة» (*Täuschung*)، يظهر، في المستوى «اللاهوتي» كـ «وهم متخيّل» (*Phantasiegebilde*)، أي كصورة وهمية*، مقدّمة في صورة طفل يرفع المنشفة في العتمة ويراها شبحًا. أفلا يكون الله سوى إسقاط لرغبة بشرية؟ فمن فيورباخ إلى فرويد ظلّ هذا السؤال على جدول العمل.

لكن كيف يُمكن أن تُعطى فكرة الله مُجَدَّدًا حقيقتها كاملة؟ أحد الأجوبة الممكنة هو المماثلةُ الاسبينوزيَّة بين الله والطبيعة (*deus sive natura*). ففي هذه الفرضية لا يُمكن فصل الله عن العالم. إنَّ روزنتسڤايغ الذي يسمّي اسبينوزا «اليهودي الهولندي» يحدّد أنَّ نقده يستهدف أساسًا «اسبينوزية غوته» واسبينوزية هردر (Herder) (LE, 95; 26).

إنَّ هيغل، بتأكيده أنَّ المُطلق ليس الجوهر، بل هو الذات، والروح القادرة على التطوّر الذاتي، اعتقد أنَّه وجد الردّ على الله الاسبينوزي. لكن عملية النقل أو الإزاحة هذه، تولّد، عندَ روزنتسڤايغ، خطر اختزال الله في الأنثروبولوجيا، على ما يبيّنه الانقلاب الأنثروبولوجي لكُلّ اللاهوت لدى فيورباخ.

(*) يتعلّق الأمر هنا بمُفردات أربع تُحيل على مَعانٍ متقاربةٍ وهي: apparence، fiction، fantasme، زيادةً على المُفردة التي تنطوي على جامع دلالي مُشترك، وهي illusion. [المترجم]

ويُمكن أن نُماثل الله بالـ «كلّ» أكثر مما قد نفعله بشأن فكرتين ومماثلتهما بالكلّ. والحال أنَّ الله ليس أكثر من الإنسان والعالم، الله ليس الـ«كلّ». إنّ رفض مُماثلة الله بـ الكلّ لا يعني انتقاصًا من قدر الله، بل يعني تسمية تُتيح إمكان إقامة جسر بين الله والإنسان والعالم. فإذا كان لله اسم، فمن المُمكن أن يستحضره الإنسان، ومن المُمكن أن يُدخل إلى العالم نظامًا. فاللَّهُ في التراث اليهودي هو يهوه Yahvé، (الرحمن الرحيم والنعمة) وإلوهيم Elohim (الشريعة)، وبذلك يكون لاسم الله وظيفة مُزدوجة: إنَّه يسمح للإنسان بأن يستحضره، وهو كلام يكرّس العالم من داخله ومن أجله (LE, 102; 81). إنَّ اسم الله يُضيف «الثقة بالله» إلى «اليقين بوجود العالم» وإلى «شجاعة أن يعيش المرء حياته» (LE, 104; 82).

لكن هل يُمكن أن نجد في قلب حياتنا اليومية بالذات مكانًا يطرح فيه موضوع الله والعالم والإنسان في وقت واحد؟ كرّر روزنتسفايغ هنا فرضية القسم الثالث من كتاب نجمة الفداء: إلى جانب «اليومي» (*Alltag*) هناك «يوم الاحتفال» (*Feiertag*) وموضوعاته هي بالتحديد: «الله والإنسان والعالم» (LE, 108; 87). ويتجه التفكير بلا شكٌ نحو وظيفة السبت Shabbat في الوصايا العشر. ومن خلال الطقوس أي في الحلقة الحيّة «العطاء، والصلاة، والتلقّي، والتفكير» (LE, 108; 87)، تتداخل الوقائع الثلاث الأساسية تداخلًا عميقًا، من غير أن يؤدّي ذلك إلى تطابقها: «الإنسان يصلّي، والله يَهَب، والعالم يتلقى ويحمد، والإنسان يصلّي مُجَدَّدًا» (LE, 108; 87).

ولا يظلّ الإنسان هو نفسه إلّا حين يطلب أو يتوسّل، ولا فرق بين أن يتوجَّهَ بهذا الطلب إلى الله أو إلى ذات بشرية. «يُمكن أن يتوسّل الإنسانُ. حتى صمت الإنسان يُمكن أن يكون توسّلًا أيضًا» (LE, 110; 88). وهو لا يكون أبدًا قريبًا من العالم إلّا حين يحمد: «الإنسان يُصبحُ عالمًا حين يحمد» (LE, 111; 89). والدهشة الفلسفية أمام حقيقة أن يكون شيء ما أفضل من لا شيء تلتقي هنا هي والدهشة الدِّينيَّة: بالاحتفال يتعلّم الإنسان كيف يُدهَشُ لبساطة الحياة (LE, 112; 90).

وهذه الأطروحة التي يتضمّنها كُتَيب في الفهم السليم وغير السليم تبرز بكلّ حدّتها الوجودية في مقاطع الصحيفة التي كان روزنتسفايغ يحرّرها على عجل سنة 1922، وهو يعلم أنه ربّما لا يُصبح قادرًا بعد ذلك على الكتابة، وفي الوقت نفسه، تجعلنا الأطروحة نكتشف سببًا آخر لرفض فكرة «فلسفة الدِّين». ففي

مُراجعةٍ نقدية لكتاب الطوطم والتابو *Totem et Tabou* لفرويد، دافع روزنتسفايغ في ردّ فعله النقدي على الكتاب عن فكرة أنّ الوحي ليست له إلّا وظيفة ردّ العالم إلى واقعه غير الدِّيني، وهو ما يعني أنَّ الوحي ينبغي أن يُفهم بأنّه «دين مضادّ»[18].

(18) GS I (2e partie), p.771. وبشأن مُجازفات هذه الصيغة، انظر ستيفان موزيس: Stéphane MOSÈS, «Le dernier Journal de Rosenzweig», dans O. MONGIN, J. ROLLAND et A. DERZCANSKI (éd.), *Franz Rosenzweig*, p.207-222.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

ROSENZWEIG, Franz, *Gesammelte Schriften II, Der Stern der Erlösung*, La Haye, Nijhoff, 1976; trad. Jean-Louis Schlegel et Alexandre Derzcanski: *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Éd. du Seuil, 1983.

Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher.2. Band 1918-1929, La Haye, Nijhoff, 1979.

Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.

Das Büchlein vom gesunden und vom kranken Menschenverstand, éd. Nahum Norbert Glatzer, Königstein-Taunus, Jüdischer Verlag, Athenäum, 1984; trad. Maurice-Ruben Hayoun, *Livret sur l'entendement sain et malsain*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

«La Pensée nouvelle. Remarques additionnelles à *L'Étoile de la Rédemption*», trad. Marc B. de Launay, dans O. MONGIN, J. ROLLAND et A. DERZCANSKI (éd.), *Franz Rosenzweig*, «Cahiers de la Nuit surveillée», Lagrasse, Verdier, 1982, p. 39-63.

«Atheistische Theologie», GS III, p. 687-697; trad. Jean-Louis Schlegel: «Théologie athée», introd. Guy Petidemange, *Recherches de science religieuse*, n° 4 (1986), p. 537-557.

لائحة المراجع.

ANCKAERT L., CASPER, B., *Franz Rosenzweig, Primary and Secondary Writings*, Louvain, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid K.U. Leuven, 1995.

BENSUSSAN, Gérard, *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000.

CASPER, Bernhard, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg, Herder, 1967.

FREUND, Else, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs*, Hambourg, Felix Meiner, 2e éd. 1959.

GLATZER, Norbert Nahum, *Franz Rosenzweig: His Life and His Work*, New York, Schocken Books, 5e éd. 1975.

GÖRTZ, Hans-Jürgen, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrende Philosophie» und Hegels «Wissenchaft der Erfahrung des Bewußtseins»*, Düsseldorf, Patmos, 1984.

——. *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie*, Würzburg, Echter, 1992.

MONGIN, Olivier, ROLLAND, Jacques, DERZCANSKI, Alexandre (éd.), *Franz Rosenzweig*, «Cahiers de la Nuit surveillée», Lagrasse, Verdier, 1982.

MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

MÜNSTER, Stéphane, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

MÜNSTER, Arno (éd.), *La Pensée de Franz Rosenzweig*, Paris, PUF, 1994.

RICŒUR, Paul, «La "figure" dans *L'Étoile de la Rédemption*», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.63-82.

SCHMIED-KOWARZIK, W.D. (éd.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Congrès international de Kassel; t. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*; t. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1988.

الفصل الخامس

الإنسان الذي يصغي إلى الكلمة

- كارل راهنر -

هذا الفصل الأخير من القسم المخصّص للنموذج العقلاني يتخذ شكلًا مُختلفًا عن الأقسام السابقة. إنَّ الاهتمامَ فيه مُنصَبٌّ أساسًا على لاهوتي كاثوليكي كبير في القرن العشرين هو كارل راهنر (Karl Rahner) (1904-1984)، الذي نشر سنة 1941 كتابًا عن فلسفة الدِّين عنوانُهُ *Hörer des Wortes* المُستمعون إلى الكلمة، وهو كتاب كان له تأثير حاسم في تحويل الدفاع التسويغيّ القديم عن الدِّين إلى لاهوت أساسي. وسنفهم على نحوٍ أفضل طبيعة هذه المُحاولة وحدودها إذا عَلمنا الصعوباتِ والعقبات التي كان على المفكّرين الكاثوليك في عصرنا أن يتجاوزوها قبل أن يتمكّنوا من خوض غمار البحث في مجال فلسفة الدِّين.

وهنالك، على هذا الصعيد، تعارض قوي بين تلقّي المثالية الألمانية إيجابيًّا في مدرسة توبنغن Tübingen الكاثوليكية المشهورة بأسماء جوهان سيبستيان ڤون دراي (Sebastian von Drey) (1777-1853)، وجوهان آدم موهلر (Johann Adam Möhler) (1796-1838)، وجوهان إيڤانجيليست ڤون كوهن (Johann Evangeliste von Kuhn) (1806-1887)، وفرانز أنطون ستودنماير (Franz Anton Standenmaier) (1800-1856)[1] والارتياب العميق للفلاسفة

---

(1) بشأن فكر شلايرماخر، يمكن عَدّ النقد المطوّل (122 صفحة!) لكتاب عقيدة الإيمان نموذجًا لهذا النوع من الكتابة، وقد وضعه ستودنماير:

(Fraz Anton STAUDENMAIER, *Frühe Aufsätze und Rezensionen*, éd. Bernhard CASPER, Fribourg, Herder, 1974, p.274-370).

واللاهوتيين المدرسيين الجدد في بداية القرن العشرين من كلّ ما يذكّر، من قريب أو بعيد، بـ «المثالية» أو بـ «الذاتيّة».

وقبل أن نحلّل إسهام راهنر، سنتناول سؤالين يعودان إلى تاريخ رمزي وإلى مشهد ثقافي محدّد.

1. الأول يتعلّق بسنة 1907، حينَ نشر برغسون كتابه التطوّر الخلّاق *L'Evolution créatrice*. وفي السنة نفسها، أصدر البابا بيوس العاشر رسالة عنوانُها في أخطاء الحداثة *Pascendi Dominici gregis*، وفيها أدان بعض المواقف «الحداثية»، والسؤال المطروح هو: ما الذي يجعل هذه الإدانة ذات صِلَة مُباشرة أو غير مُباشرة بفلسفة الدِّين، مع أنّ هذه الإدانة كانت تستهدف المشهد الفرنسي على الخصوص[2].

2. الثاني يتعلّق بسنة 1927 التي شهدت في وقت واحد ظهور كتاب الكينونة والزمان لهايدغر، والعقيدة الكنسية *Kirchliche Dogmatik* لكارل بارت. وفي السنة نفسها، نشر اليسوعي إريك برتسوارا (Erich Przwara) (1889–1972) دراسته المهمّة: «فلسفة الدِّين في اللاهوت الكاثوليكي» «Religionsphilosophie katholischer Theologie»[3]؛ وقد شكّلت هذه الدراسة وثيقة ذات أهمية خاصة، سواءٌ أكان ذلك في لوحة العصر الذهبي لفلسفة الدِّين في العشرينيّات في ألمانيا أم في محاولتها الاستفادة من هذا الحقل انطلاقًا من فرضيات التراث المدرسي السكولائي الوسيط.

---

(2) *Acta sanctae sedis* 40 (1907), p.593-650 (abrégé: P).

(3) Erich PRZYWARA, «Religionsphilosophie Katholischer Theologie (1926)», *Schriften*, t. II, *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962, p.376-512 (abrégé: S2; trad. pers).

المكوّنات الفلسفية لأزمة الحداثة وتأثيراتها في فلسفة الدّين

بينَ أيدينا الآن، ممّا يتعلّق بالتفسير الفلسفي لرهانات أزمة الحداثة، إلى جانب الكتابات التاريخية لإميل بولا (E. Poulat)[4]، التحليل البديع الذي وضعه بيار كولان (Pierre Colin) في كتابه الجرأة والارتياب *L'Audace et le Soupçon*[5].

وطأة القرارات البابوية.

كان بيار كولان محقًّا حين تحدّثَ عن «ابتكار الحداثة» في الرسالة البابوية *Pascendi*. فالذي يراهُ المؤرّخ المعاصر أنّه ما من شك في أنَّ الرسالة «بنت نظامًا حداثيًّا لا يُوجد خارجها» (م.ن.، ص35). وذلك لا يعني بلا شكٍّ أنَّ قرار السلطة البابوية قد اختلق، من غير أساس، شبحًا لا يطابق أية حقيقة. غير أنَّ الرسالة حوّلت أُصولها إلى نظام مُتماسك مُبادرات فكرية مُستقلّة استقلالًا كبيرًا في الأساس (م.ن.، ص19). وليست هذه هي المرة الأُولى ولا الأخيرة، من غير شكّ، التي يؤدّي فيها تدخّل السلطة البابوية إلى خلق ترابط بين أفكار وأُطروحات كانت مستقلة في الأصل، من أجل أن يحوّلها إلى «جهاز خفيّ» يُثير على نحوٍ غير مباشرٍ قراءات «أيديولوجيَّة» (أو لاهوتية ـ سياسية) لدى الذين يتوجسّون، في غمرة فورة فكرية، من «مؤامرة» يحوكها أعداء الكنيسة اللّدودون.

ولم يكن بالإمكان تجنُّب هذه القراءات، في ما يتعلّق بأزمة الحداثة، ولاسيّما أنّ الرسالة البابوية كانت مسبوقة بعدد من القرارات العَقَدية الأُخرى من سلطة روما، التي أفضت لا محالة إلى تلقٍّ معيّن للرسالة. ومن بين تلك القرارات، نُشير إلى لائحة الأضاليل *Syllabus* المشهورة التي استندت إليها رسالة كانتا كورا *Quanta cura* للبابا بيوس التاسع (1864) التي وضعت لائحةً بالأخطاء

---

(4) Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 2e éd. 1995.

(5) Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon. La crise du modernisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

العَقَدية الأساسية التي ارتكبها العالم الحديث والتي نَوَتَ الكاثوليكية مُحاربتها. ومن اللافت أن نرى الحَدَّ الذي نُظِر به إلى إدانة الحداثة، من جانب الضحايا وكذلك من جانب خصومهم، كما لو أنها لائحة أضاليل جديدة.

ومن وجهة نظر أكثر فلسفية، لا يُمكن التقليل من وزن الرسالة البابوية **أياترني باتري** *Aeterni patris* (1879) التي وضعها ليون الثالث عشر محمّلًا إياها كفالة رسمية بالعودة إلى فكر توما الذي صار يُعَدُّ، مذ ذاك، التعبير الفلسفي الأصيل الوحيد عن الكاثوليكية. وكذلك لا يُمكن التقليل من أهمية التشكيك العام في الكانطية التي شُبِّهَت في معظم الأحيان بنزعة ظاهرية، لا تنفصل عن تمجيد حرية الإرادة بوحي كامل من البروتستانتية[6].

أمّا ما يتعلّق بفلسفة الدِّين، فقد كان القرار العَقَدي الأكثر أهمية هو، بلا أدنى شكّ، دستور الإيمان الكاثوليكي *De fide catholica* الذي أصدره المجمع الفاتيكاني الأول، والذي نصّ صراحة على أنَّ إمكان معرفة الله معرفة طبيعية، وهو أصل الأشياء وغايتها، حقيقة إيمانية كاثوليكية[7]. ويترتّب على ذلك أنَّ أية فلسفة من فلسفات الدِّين ذات الإلهام الكاثوليكي ينبغي أن تستند إلى «لاهوت طبيعي». إنَّ القَسَم المُعادي للحداثة الذي فرضه البابا بيوس العاشر سنة 1910 على كلّ أعضاء الإكليروس سيحوّل «اليقين» الذي منحتنا إياه «أنوار العقل الطبيعية» التي تحدّث عنها الدستور المذكور إلى دليل عقلي على وجود الله.

أزمة الحداثة والفلسفة.

حتى إذا كانت الأزمة الحداثيَّة في البداية أزمة دينية، فإنَّ الأسئلة التي تُثيرها لا تتعلّق بتاريخ الأديان وتفسير الكتاب المقدّس فحَسْب، بل تتعلّق كذلك بالفلسفة. إنَّ التقاء هذين الحقلين يفسّر سبب عودة هذه الأسئلة، التي حدثَ السِّجال بشأنها خلال الأزمة، بدرجةٍ كبيرةٍ، إلى حقل التساؤل في فلسفة الدِّين.

(6) بشأن معرفة الخلفية التاريخية ومن أجل الوقوف على تحليل معمّق للأسباب الفلسفية والأيديولوجيَّة التي جعلت «المعلّم الألماني» «سمًّا» للنفس الفرنسية والكاثوليكية، نعود إلى الفصل السادس «الكانطية المحظورة» (ص199-273) من كتاب بيار كولان نفسه.

(7) Denzinger, nº 1785.

والروّاد الأساسيون من فلاسفة الأزمة الحداثيَّة هم موريس بلونديل (Maurice Blondel) (1861-1949)، ولوسيان لابرثونيير (Lucien Laberthonnière) (1860-1932)، وإدوار لوروا (Édouard La Roy) (1870-1954). وقد قدّر بعض الفلاسفة مثل إميل بريهييه (Émile Bréhier) خطأ كان أم صوابًا، أنَّ المواقف «الحضورية»* لديهم هي التي كانت موضع إدانة الرسالة البابوية. إذ لا يمكن أن نُغفل أنَّ مُبادراتهم الفكرية قامت على خلفية سِجال فلسفي أوسعَ، يتعلّق بعلاقة الفكر الكاثوليكي بالحداثة عمومًا، وكذلك بطريقة تلقّي برغسون ووليم جيمس. وكذلك لا يُمكن أبدًا التقليل من أهمية بعض الاعتراضات التوماوية، ولا غضّ النظر عن «تعقّد الأزمة الحداثيَّة التي لا يمكن اختزالها في التعارض القائم بين المعسكرين»[8].

فلنعرِضْ بسرعة مظاهر الأزمة الحداثيَّة المتعلّقة مباشرة بقضية فلسفة الدِّين. إنَّ نظرة بسيطة إلى مؤلّفات الفلاسفة الثلاثة المُشار إليهم آنفًا تبيّن أننا في صلب الموضوع.

1. حتى إن كانت مؤلّفات موريس بلونديل، في نظري، أقرب إلى الفلسفة الدِّينيَّة منها إلى فلسفة الدِّين، فلا يعني ذلك بلا شكٍّ عدم المبالاة بالإسهام الذي قدّمه البحث في ابتكار «فلسفة الدِّين».

إنَّ بيار كولان، بعدما رَكَّز على المنطلقات الفلسفية في أزمة الحداثة، أشارَ إلى الرابط الخفيّ الذي يجمع أكثر المراحل حدّة من الأزمة بأُطروحة موريس بلونديل عن الفعل[9]، وهي أُطروحة دافع عنها سنة 1893. وما يجعل هذا التأويل عظيم الأهمية هو أنّ الطريقة التي نميّز بها الحداثة modernité من الحداثيَّة modernisme توجّهنا إلى إجابة مُختلفة عن سؤال كون الأزمة قد انتهت، أو كونها لا تزال معلّقة.

ويُعَدُّ كتاب **الفعل**، كما يشير إلى ذلك عنوانه الفرعي، أي «مبحث في نقد الحياة وفي علم الممارسة»، وهو المبحث الذي يفصح عن سؤاله الأساسي في مطلع الكتاب: «هل للحياة البشرية معنى، وهل للإنسان قَدَر، نعم أو لا؟»

(*) التي تقول بحضور الله في الإنسان والطبيعة.

(8) Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, p.245.

(9) Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), *Œuvres complètes I*, éd. Claude Tresmontant, Paris, PUF, 1995 (abrégé: O I).

(O I, 15). إنَّ لهذا السؤال، كما يُبيّن بلونديل خصوصًا في القسم الخامس من كتابه، تأثيرات قوية في التأويل الفلسفي للدِّين، وهذا ما يُشير إليه هو نفسه في المقدّمة التي وضعها لكتابه سنة 1894. وينبغي، في نهاية الأمر، أن تُستخرج «من الفعل الحقائق ذات المظهر المُتعالي التي ينطوي عليها الفعل نفسه، من غير السماح لمذهب الوضعية باستغلال العلم ضد حياة العقل الروح، ولا للتصوف باستغلال الإيمان ضد العقل. والفرضية التوجيهية تقول: «إنَّ النقد العقلاني يكتشف، إذا ما طُبّق على الفعل، أكثر مما يكتشف لو طُبّق على العقل بالذات، لكن من غير أن يكفَّ عن أن يكون عقلانيًا». ويعني ذلك، عندَ بلونديل، أنَّ دراسة منهجيَّة للفعل من شأنها «أن تعثر على العُقدة المُشتركة بين العلم والأخلاق والميتافيزيقا؛ وهي توسّع اختصاص الفلسفة إلى حَدّ فحص العالم ما فوق الطبيعة، بل حدود تحديد شروط الحياة الدِّينيَّة» (O I, 9).

إنَّ «الإرادة المُريدة» هي التي يسعى بلونديل إلى كشف ديناميتها بكلّ أشكال التعبير عن «الإرادة المُرادة». و«تحديد شروط الحياة الدِّينيَّة» هو من الأهداف الأساسية لهذا البحث. ولا شكَّ في أنّ الهدف الأساسي للإرادة يتعالى على الميتافيزيقا والدِّين كما على الأخلاق والحقّ والفنّ، أي على التمييز الهيغلي بين العقل المُطلق والعقل الموضوعي. إنَّ فكرة الله نفسها هي، في نهاية المطاف، المبدأ الأول والأخير في كلّ دينامية روحية. إنَّه، كما يبيّنه القسم الرابع، «الواحد الأحد الضروري» (O I, 384) الذي لا يُمكن أيَّ بحث في الفعل ألّا يلاقيه. واللهُ، من زاوية نظر الفعل *Sub specie actionis*، هو «ذلك الذي نجد في كلّ اللُّغات وفي كلّ أشكال الوعي كلامًا وشعورًا يسمحان بتَعَرُّفِهِ» (O I, 384) وهو يحضر في الذهن في صورة «الواحد الأحد الضروري». وذلك لا يعني أبدًا أنَّ المشكلة التي يطرحها الفعل، بسبب ذلك، تجد سبيلها للحلّ. بل العكس هو الصحيح: ذلك أنَّ المفكّر يجد نفسه مُحرجًا إزاء البديل الأكثر صعوبة: «إمَّا أن نُحرم من كلّ إرادة غير إرادتنا، وإمّا أن نستسلم للكينونة التي ليست كينونتنا، كما لو أننا نستسلم للواحد الأحد المخلّص [. . .] أن نكون الله من غير الله وضدّ الله، أو أن نكون الله بالله ومع الله، هذا هو المأزق» (O I, 390).

هذه الأفكار المتعلّقة باكتمال الفعل تعرض بإجمالٍ ملامح فلسفة دينية، مستندة إلى الإيمان الراسخ بأنَّ التفكير في الفعل يلتقي، عاجلًا أو آجلًا، مسألة الوجود ما

فوق الطبيعة. وهذا ما يحدث عندما تدفع الفلسفة بحثها «إلى الحدّ الذي نشعر معه أنّ علينا أن نرغب رغبة قوية في شيءٍ شبيه بما تفرضه علينا العقائد من الخارج» (O I, 425). يتعلّق كلّ شيء بالإمكان الذي توفّره لنا فلسفة الفعل لتجاوز التعارض القائم بين التبعية والاستقلالية والذي اصطدم به فلاسفة الأنوار. وعندَ بلونديل، «لا يكمن كمال الفلسفة في اكتفائها الذاتي المُختال بل يكمن في دراسة نواقصها والوسائل التي تُتاحُ لها لتنعم بهذه الكفاية» (O I, 427).

وبعيدًا عن ذلك، لم يكن كلّ الفلاسفة مهيّئين لمواجهة هذا الرهان. لذلك يقول بلونديل، مُشيرًا بذلك إلى موقفه الفكري: «إنسان الرغبة نادر؛ وهو وحده الذي يُمكن أن يشكّل مقياس الحقيقة المعيّنة، الوحيد الذي يُمكن أن يملك كِفاية أصله ومَنشَئِهِ. ولمعرفة هذا المقياس علينا أن نتوقّعه كما هو لا كما نرغب أن يكون» (O I, 432).

وبالتسلُّح بهذا الاعتقاد الراسخ، راح بلونديل يُواجه عواصف أزمة الحداثة واعتراضات خصومه العقلانيين، وكذلك اعتراضات المُدافعين عن علم الدفاع الموضوعي عن العقيدة. وبعد مُضيّ ثلاث سنوات على نشر كتاب الفعل *L'Action*، غداة تعيينه أستاذًا محاضرًا في جامعة ليل Lille، نشر في حوليات الفلسفة المسيحية سلسلة مقالاته الست المجموعة بعنوان «رسالة في متطلّبات الفكر المُعاصر في مجال علم الدفاع عن العقيدة، وفي منهج الفلسفة في دراسة المسألة الدِّينيَّة»[10]، وفي هذه المقالات رَدٌّ على الكتابات النقدية الأُولى التي تناولت كتاب الفعل. وهذا النصّ الذي أعاد نشره سنة 1932 مع تعديل في العنوان ليصبحَ مشكلة الفلسفة الكاثوليكية، يشكّل إسهامَ بلونديل المهمَّ الثاني في السِّجال الذي لم يكن قد أُطلق عليه بعد اسم «حركة الحداثيَّة».

ويُبيّن العنوان الأصلي أنّه يتعلّق مباشرة بمناهج فلسفة الدِّين[11]. ورأى

(10) «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896)», *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, p.5-95 (abrégé: L).

(11) للوقوف على نصّ الرسالة «la Lettre»، راجع: René VIRGOULAY, «La "Lettre" (1896) de Maurice Blondel», dans Philippe CAPELLE (éd.), *Philosophie et Apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p.15-36.

بلونديل، الذي كان يردّ على نُقّاده العقلانيين، أنّ المشكلة تكمن في معرفة مدى كونهِ محقًّا في مُماثلته فلسفة الفعل بدفاع سيكولوجي عن الدِّين متجذّر في الدِّين الكاثوليكي، وعاجز، مِن ثَمَّ، عن التكلّم باسم العقل المُستقلّ. وقد مَرَّ دفاعه عبر اختبار النقوص الفلسفية في المناهج التي يعتمدها الدفاع العلمي عن الدِّين الذي يتوسّل برغبة توفيقية مُريبة بين الدِّين والعلم، كما يعتمدها الدفاع التاريخي الذي يظنّ أنّه يُريد تحويل الوقائع التاريخية إلى أدلّة فلسفية. وحتى الحُجَج التي استخدمها أستاذه أولّيه لابرون (Ollé-Laprune)، بعدما استدعى التلاؤم الفكري والأخلاقي للمسيحية، لم تَحظَ، عندَهُ، بأية قيمة، لأنَّ علم الدفاع الدِّيني ينبغي أن يُواجه «التخلّي عن السذاجة نظريًا وعمليًّا» ليُبيّن المعنى الذي يبدو به «الوجود ما فوق الطبيعة الغائب عن الحياة» حاضرًا «كمُسلّمة في الفكر والفعل» (L, 20-21). غير أنّ بلونديل، في مُواجهة «قمة» الدفاع عن العقيدة لدى توما الأكويني، التي يرى هو أيضًا، أنّها تشكُو عدم تماسك فلسفي، وحينما رأى أنه عاجز «عن إدراك فعل الولادة الذي يهزّ الإنسانية» (L, 29) تسبّب في هزة أرضية أدّت، بعد عقد من السنوات، إلى إدانة الكنيسة النزعة الحداثيّة.

والمُفارقة هي أنّ رغبته في الدفاع عن الدِّين ضد الفلاسفة العقلانيين، قادَتْهُ إلى الدخول في سِجال ضد أنصار الدفاع «الموضوعي» والعلمي عن العقيدة. إنَّ «منهج المحايثة» الذي يشيد هو نفسه به ينطلق من افتراض أنّ «فكرتنا عن الحقائق والضرورات المتعالية، صحيحة كانت أو غير صحيحة، تبقى مُحايثة كفكرة هي فكرتنا» (L, 39). إنَّها، في نظره، قادرة وحدها على إحداث مُصالحة بين مبدأ الاستقلال الذاتي الحديث والفكرة المسيحية عن ما فوق الطبيعة. إنَّ بلونديل، في تصنيفه لموقفه الفلسفي بـ «الظاهراتية» phénoménologie (L, 89) أو phénoménisme (L, 40)، يعزّز شبهة الذاتيَّة التي يُؤاخذه بها بقوة أنصار علم الدفاع الموضوعي أو العلمي.

إنَّ «منهج المُحايثة» كما يتصوّره هو، يوفّر لنا وسائل دراسة «الظواهر المسيحية الأكثر دقة» التي ينبغي تناولها بالطريقة نفسها التي تُتَناوَلُ بها كلّ الظواهر الدِّينيَّة الأخرى (L, 66). وفي داخل حدود هذا المنهج، وهو الوحيد الذي يُمكن أن يكون فلسفيًا حقًا عندَ بلونديل، وما هو فوق الطبيعة يبدو نفسه كأنَّه أمر «لا غنى عنه للإنسان وعصيّ، في الوقت نفسه، على الإنسان أن يَبلُغَهُ» (L, 43).

والتدخّل الفلسفي الأساسي الثالث لبلونديل هو مقالة عنوانُها «التاريخ والمُعتقد. الثغرات الفلسفية في التأويل الحديث للكتاب المقدّس»، نشرها سنة 1904 في مجلة نصف الشهرية *La Quinzaine*. وهي مُحاولة لإيجاد حلّ فلسفي للمُشكلات التأويلية التي أثارها ألفرد لوازي (Alferd Loisy) في الإنجيل والكنيسة[12]. وقد حاول بلونديل أن يُوجد حلًّا للصراع بين الدفاع عن الدّين من الخارج والمواقف التاريخانية التي دافع عنها لوازي، وذلك من طريق تعديل مُفردات السؤال. فقد رأى أنّ السجال يتلخّص في ثلاثة أسئلة أساسية مَصوغةٍ في صورة خيارات ثلاثة: أبالمسيح الحقيقيّ ينبغي ربط الكنيسة الناشئة أم بالمسيح التاريخي؟ أوَ يعني تأخير عودة المسيح إخفاقًا أم لا؟ أفتخضعُ الصياغات المعتقدية للعوارض التاريخية أم يكشف تطور المُعتقد عن واقعٍ مُتَعالٍ؟

في حقل التفسير، كلّ بحث يُواجه اللُّجّة التي تفصل التاريخ، بالصورة التي يسمح العلم التاريخي بإعادة بنائها للتاريخ الفعلي الذي هو تاريخ الحياة نفسها. إنَّ العجز عن معرفة هذا الفَرْق هو النقص الأساسي في التاريخانية كما فهمها بلونديل. لهذا، فإنَّ القضية الحاسمة هي دائمًا، في نهاية المطاف، قضية الصِّلة بين «علم الوقائع أو المُعتقدات المسيحية وعلم الحياة المسيحية». ولتذليل هذه الصعوبة، أدخل بلونديل أجرأ فرضياته: «ما لا يستطيع الإنسان أن يفهمه كليًّا يمكن أن يفعله كاملًا، وخلال إنجازه يبقى فيه حيًّا وعيه هذه الحقيقة نصف الغامضة في داخله». إنَّ التقليد الحيّ الممارَس فعليًا بالمعنى الفلسفي للفعل تسمح لنا بأن نرى وُجود حلقات مُستمرّة مُتسلسلة حيث لا يرى المؤرّخ سوى انزياحات وحلقات مُفَكَّكة. وهذا ما يعبّر عنه بمزيد من الوضوح في الدفاتر الخاصة: «الإنجيل الحيّ يبقى حين نعيشه ونصلّي له ونستبطنه، ونُدرجه داخل

(12) انظر خلفية هذا السجال: Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, chap. X, «Le développement dogmatique», p.379-448; ومن أجل تحليل دراسة «التاريخ والعقيدة»، انظر: René VIRGOULAY, «Une contribution de la philosophio à la théologie, Étude sur la Tradition d'après "Histoire et dogme"», *Revue des sciences religieuses*, n° 39/1 (janvier 1965), p.48-67; Jean GREISCH, «Maurice Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste», dans Dominique DUBARLE (éd.), *Le Modernisme*, Paris, Beauchêne, 1980, p.160-179, texte repris dans *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Éd. du Cerf, p.85-101; Pierre, GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.

المعالم ونُواجهه ونستشهد به: أي في حياة الكنيسة بصفتها ذاكرةً ليسوع المسيح في الزمان والمكان»[13].

2. الشخصية الفلسفية المُهمّة الثانية هي لوسيان لابرثونيير (Lucien Laberthonnière). لقد فكّر هو نفسه في أن يُدافع عن أطروحة عنوانُها «نقد المسيحية»، وكان من أوائل من أثْنوا بحرارة على بلونديل في كتابه الفعل، وأقام معه بين عامَيْ 1894 و1920 تعاونًا وثيقًا يظهر تأثيره في مُراسلاتهما[14].

وقادته اهتماماته التربوية، وهو في موقع المسؤولية في كوليج دو جويي Collège de Juilly، إلى تطوير نظرية في التربية[15]. وهي نظرية تقوم على مبدإ أنّ «المُعتقدات تستحقّ أن نفكّر فيها لأنّها تستحقّ أن تُعاش»[16] بدلًا من أن نَعُدَّها تعبيرًا عَقَديًا عن «نظام قمعي للعقول». إنَّ الإلهام الشخصاني نفسه الذي دفعه إلى رفض النزعة الإطلاقية لدى السلطة وخارجيَّة الحقيقة بصفتهما وجهين لعملة واحدة، وجّهه إلى نشر كتاباته الأُخرى: المسألة الدِّينيّة (1897)، وبحوث في الفلسفة الدِّينيّة[17]، والواقعية المسيحية والمثالية اليونانية[18]. ومنذ عام 1906 وُضع هذان المؤلّفان في قائمة الكتب المحرّمة. والمسألة الدِّينيَّة في نظر لابرثونيير، الذي عمل مديرًا لمجلة حوليات الفلسفة المسيحية بين عامي 1905 و1913، كما هي في نظر بلونديل، لا تُطرح من زاوية معرفية، بل من زاوية كونها تجربة حياةٍ. هذا ما عَبَّرَ عنه الإعلان الآتي في بحوث في الفلسفة الدِّينيّة: «أن تمتلك الإيمان، الإيمان الحي والكامل، يعني أن تمتلك الله، بَيْدَ أنَّه لا يُمكننا أن نمتلك الله إلّا إذا وهبنا أنفسنا له؛ ولا يمكن أن نَهَب أنفسنا له إلّا

(13) ذُكر في: Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, p.411.

(14) Maurice BLONDEL et Lucien LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, présentée par Claude Tresmontant, Paris, Éd. du Seuil, 1961. Voir *Laberthonnière, l'homme et l'œuvre*, Paris, Beauchêne, 1972.

(15) *Théorie d l'éducation*, Paris, Bloud & Gay, 1901.

(16) *Ibid.*, Paris, Vrin, 2e éd. 1935, p.78.

(17) Paris, Lethielleux, 1903.

(18) Paris, Lethielleux, 1904.

لأنَّه يَهَب نفسه لنا. وبهذا يبدو الإيمان كأنَّه التقاء بين حالتي حبّ لا كأنّه بين فكرتين»[19].

وقد أوصله ذلك إلى نقد حادّ للفلسفة المدرسيَّة التي اشتُبِه في أنَّها جعلت المسيحية «أرسطية» الخصائص، أي شوّهتها تشويهًا فعليًّا. فتحت تأثير الفكر الباسكالي إذن الذي يرى «أنَّ الحقيقة من غير محبّة ليست هي الله»، ومن موقع المُقتنع بأنَّ المسيح هو المحبّة الإلهية المتجسّدة، وضع لابرثونيير أُسس ميتافيزيقا المحبّة التي وجدت في المسيحية ذُروة تحققها.

3. الركن الثالث في فلسفة أزمة الحداثة هو إدوار لوروي (Edouard Le Roy). فمن موقعه بصفته رياضيًّا وفيلسوفًا، أدّى دورًا مهمًّا في تحديد فلسفة العلوم، مع بوانكاريه (Poincaré) ودوهيم (Duhem) وميلود (Milhaud). وكان قريبًا من برغسون حين نشر سنة 1905، في مجلة نصف الشهرية *La Quinzaine*، مقالته الشهيرة: «ما المُعتقد؟»، مُتسائلًا عن المعنى الذي قد تنطوي عليه الأفكار العَقَدية بالنسبة إلى عقل ترعرع في كنف العلم الحديث. ومن موقع حرصه على فحص القضية في سجال هو أكثر ما يُمكن انفتاحًا، نشر لوروي كلّ ملف ردود الفعل على صياغته للمسألة، في كتاب عنوانه العقيدة والنقد، سنة 1907[20]، وسرعان ما أُدرج في لائحة الكتب المُحرّمة.

هل هناك «فلسفة حداثية»؟

يُبَيِّنُ التنقيب الدقيق عن «ابتكار مذهب الحداثة» في الرسالة البابوية *Pascendi* للبابا بيوس العاشر الذي اقترحَهُ ب.كولان في الفصل الأساسي من كتابه[21] أنَّه استحضر شخصيات عديدة (يُمكن نعتها بـ «شخصيات مفهومية» بالمعنى الديلوزي)، انطلاقًا من الفيلسوف إلى المصلح، ومرورًا بالمؤرّخ والناقد والمدافع عن الدِّين ومفسّره. ومن بين هذه الشخصيات جميعًا، يظلّ الفيلسوف هو أكثرها أهمية. إنَّ الحداثة التي صوّرتها الرسالة البابوية كأنها «خلاصة كلّ

(19) Lucien LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, p.166.

(20) Édouard LE ROY, *Dogme et Critique*, Paris, Bloud et Cie, 1907.

(21) Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, p.239-269.

الهرطقات» (P, 632) نجد مصدرها الفلسفي الأول في اللّاأدرية التي تؤدّي حتمًا إلى نفي اللاهوت الطبيعي ونفي مُسَوّغات التصديق والوحي الخارجي. إنّ الظاهراتية الكانطية تبدو كأنّها أهم تعبيراتها الفلسفية. ومن صندوق باندورا Pandore. هذه ستخرج بالضرورة كلّ الشرور الأخرى: وحدة الوجود والإلحاد. وبمعزل عن معرفة مدى كون بلونديل ولابرثونيير ولوروي قادرين على أن يَتَعَرَّفوا أنفسهم في المرآة التي عرضتها عليهم الرسالة البابوية «يبقى صحيحًا أنّ اللاأدرية، مع العلموية، تظلّ من كبرى المُشكلات المطروحة على الوعي الدّيني عند نهاية القرن التاسع عشر» (م.ن.، ص271).

ويعني ذلك أنّ الرسالة البابوية، في حديثها عن «فلسفة الدّين» (P, 137) لدى الحداثيين، لا تُخطئ بعدما ركّزت على عدد معيّن من الحركات الفكرية المتعلّقة مُباشرة بالتأويل الفلسفي للدّين. ومن بينها نُشير إلى اللّاأدرية (عبارة agnostiscisme ابتكرها توماس هنري هكسلي Thomas Henry Huxley، جدّ الكاتب ألدوز Aldous) وإلى وضعية أوغست كونت وإميل لتريه (E. Littré)، والتطوّرية لهربرت سبنسر (Herbert Spencer)، وفلسفة الدّين لدى ساباتييه (Sabatier).

والمسألة بالأحرى هي معرفة مدى كون الرسالة البابوية مُحقّة في إقامة صلة تفريع منطقي بين اللّاأدرية، والمُحايثة وأطروحة التنوّع الجوهري في العقائد (م.ن.، ص280)، بعد اختزالها في وظيفة رمزية وأداتية، على ما قاله أوغست ساباتييه وهربرت سبنسر. ونستنتج من طريقة تفكير الرسالة أنه كان بديهيًا أنّ «اللاأدرية تُفضي إلى ترجيح الشعور الدّيني على العقيدة، وتُؤدّي إلى غياب التمايزات المشروعة بين الأديان» (م.ن.، ص311).

والذي نراهُ هو أنّ هذه النقطة هي التي ينبغي أن تُثيرُ اهتمامنا، ما دامَت تُفضي إلى نظرة سلبية إلى فلسفة الدّين، بعدما اشتُبِه في أنها تغفل بغير حقّ المكوّن الذاتي في التجربة الدّينيّة[22]. فهل يُهيّئ منهج المُحايثة الذي يزعم

(22) بشأن هذه المسألة، راجع:
voir Pierre COLIN, *L'Audace et le Soupçon*, chap, IX, «Approches de l'expérience religieuse», p.313-378.

الانطلاق من الحياة الملموسة، وهو المنهج الذي يشيد به بلونديل في كتاب «الرسالة» سنة 1896، الأساس لنزعة مُحايثة تستخرج الدِّين من أكثر زوايا الوعي الباطني عتمة، كما يتهمه بذلك أحد أعنف مُنتقديه؟ وما النتائج المُترتّبة على توكيد بلونديل الذي بمقتضاهُ «يُخفي كلّ وعي سرّ الحياة وشريعتها» من أجل التحليل الفلسفي للتجربة الدِّينيَّة؟

وبدت المسألة مفهومة لدى محرّر الرسالة البابوية: الدعوة إلى المُحايثة الدِّينيَّة، وعلى نحوٍ أعم، إلى المُحايثة الحيويَّة، ليست سوى محاولة يائسة لجعل الدِّين موافِقًا للفرضيَّة المُسبقة للّاأدرية. إنَّ أُسس فلسفة الدِّين الحداثيَّة تستند إلى مذهب ظاهراتيّ phénoménisme يُنكر على العقل البشري القدرة على التعالي على عالم الظاهر. إنَّ نظرية التطوّر لـ لوازي (Loisy)، شأنها شأن نظرية التجربة لـ تيريل (Tyrrel)، تستنتج من ذلك أنَّ كلّ الديانات صحيحة بدليل نجاحها في بقائها حيَّة (P. 606). وبدلًا من أن يكون الإيمان فعلًا عقليًا، يتحوّل إلى مجرّد مَعيش مُبهم ينبثق من «كهوف ما تحت الشعور المُظلمة [*e latebris subconscientiae*]» (P, 600). إنَّ «التجربة»، مجرّدةً من مكوّناتها الفكرية، لا تُضيف شيئًا إلى أنشطة الحسّ الداخلي، سوى درجة اندفاع مُتفاوتة في شدّتها (P. 633).

ويشير بيار كولان إلى «أنَّ من أكثر نتائج أزمة الحداثة ثباتًا وديمومة النظر بريبةٍ إلى مفهوم التجربة الدِّينيَّة بالذات» (م.ن.، ص348). وإذا أضفنا إلى ذلك كون الفلسفة الكانطية قد حُظِرَتْ (P. 632)، كما جرى الارتقاء بالسكولائية إلى الفلسفة الوحيدة التي تسمح بالاحتفاظ بإمكان وجود لاهوت طبيعي (P. 636)، كان بإمكاننا أن نتساءل عن نوع فلسفة الدِّين التي يُمكن أن نشيّد بناءً على هذين الشرطين. وقد ازدادت القضية حدّة لأنَّ الرسالة البابوية أدانت مواقف الحداثة في وقت كانت فيه العلوم الدِّينيَّة (م.ن.، 348-377) وكذلك فلسفة الدِّين في ذُروة ازدهارهما.

«الله فينا وفوقنا»: مُماثلة الكائن «شكلًا كاثوليكيًا أساسيًا» (إ. برتسوارا E. Przywara)

إنَّ قسمًا كبيرًا من أعمال اليسوعي إريك برتسوارا يُمكن أن يُقرَأ على أنّه محاولةٌ لوضع الأُسس لفلسفة الدِّين الكاثوليكي، وبالتحديد في الفلسفة المدرسية الجديدة. والتاريخ المفصلي الثاني هو سنة 1927، حينَ نشر برتسوارا مقالته «فلسفة الدِّين في اللاهوت الكاثوليكي» في المجلة الفلسفية *Handbuch für philosophie* التي كان ينشرها بوملر (A. Bäumler) وشروتر (M. Schröter). هذا النصّ، كالمقالات الأُخرى المنشورة في العشرينيّات والمجموعة في المجلّد الثاني من المؤلّفات الكاملة، يُبيّن لنا الكيفيَّة التي راح بها مفكّر كاثوليكي يرغب في الوفاء للتراث المدرسي ويحظى بمعرفة استثنائية للمشهد الفكري في عصره، وذلك بفضل موقعه في هيئة تحرير مجلة أصوات الزمن *Stimmen der Zeit* (وهو موقع استمرّ فيه حتى سنة 1941، تاريخ منع المجلة من الصدور بقرار من جهاز الغستابو)، يجرّب تحويل العوائق الظاهرة في الفكر الكاثوليكي في مجال فلسفة الدِّين إلى نِقاط قوة.

«رؤية العالم الكاثوليكي» وأساسها الميتافيزيقي

إذعانًا لقرار المجمع الفاتيكاني الأول الذي أكّد بحزم إمكان معرفة الله بالعقل الطبيعي وحده[23]، وجد برتسوارا نفسه في موقف شبيه جدًّا بموقف هيغل. وقبل أن يتمكّن من استثمار الحقل الخاص بفلسفة الدِّين، كان عليه أن يُثبِتُ أنّ الاختيار بين التجربة الدِّينيَّة الحيَّة والاستدلالات المنطقية المجرّدة في الأدلة، ورتابة التأمّل النظري من جِهة والمُمارسة الحيَّة من جِهة أُخرى اختيار مرفوض. فقد رأى «أنَّ طريق تجربة الله ليست سوى مسار البراهين على وجود الله، معبّرًا عنها بلغة الحياة، كما أنَّ مسار البراهين على وجود الله ليس سوى طريق تجربة الله معبّرًا عنه بلغة العلم» (S 2, 9). وما ينبغي رفضه من الجِهتين هو

(23) Vat. Sess 3, cap. 2.

الفورية الإبستيمولوجيَّة والأنطولوجيَّة لتجربة الله ومعرفته. إذ بين الاثنين الاختلاف نفسه والعلاقة نفسها الموجودة بين طبيب الأسرة والطبيب الاختصاصي.

فما المبدأ الميتافيزيقي الذي ينطوي على أطروحة: أنَّ «تجربة الله شكل من معرفة الله التي يتَّخِذُ عرضها العلمي والمنطقي صورة براهين على وجود الله» (S 2, 13)؟ يقدّم برتسوارا لهذا السؤال جوابًا يتحكّم بكلّ كتاباته من البداية إلى النهاية. والخلفية الميتافيزيقية لكلّ مواقفه هي تصوّر مُبتكر لمُماثلة الكائن *analogia entis* الذي وجد تعبيره النهائي في الكتاب الذي حمل الاسم نفسه والذي صدر سنة 1932[24].

ومنذ بداية العشرينيات ذهب برتسوارا إلى أنّه كما أنَّ «رؤية العالم البروتستانتي» وجدت التعبير المناسب عنها في اللاهوت الجدلي لدى كارل بارت، فإنَّ على مُماثلة الكائن وحدها أنَّ تؤسّس ميتافيزيقيًّا «رؤية العالم الكاثوليكي»، وتشقّ الطريق في الوقت نفسه نحو مُقاربة كاثوليكية لمُشكلة الدِّين الفلسفية.

إنَّ مُماثلة الكائن، كما يفهمها برتسوارا، «تحدّد مصدر معرفة الله الطبيعية وحقيقتها ومُحتواها ومدى انتشارها» (S 2, 10). وفي الوقت نفسه تمنعنا من أن نُحدِثَ تعارضًا بين البحث الفلسفي عن الله واكتشاف الله الحيّ كما تعيشه التجربة. إنَّ توما الأكويني وأُوغسطين ونيومان (Newman) تابعوا المعركة نفسَها وإنْ بوسائل مختلفة. والحقيقة أنّه إذا كانت عقيدة المُماثلة، من جِهة، تضمن استقلالَ الفلسفة بإزاء اللاهوت، فهي تفتح، من جهة أُخرى، الميتافيزيقي على البُعد الدِّيني: «المشترك بين الميتافيزيقي والدِّين هو مفصل مُماثلة الكائن والتسليم مُسبقًا بالتجلّي الذاتي الطبيعي لله في خلقه، بحيث إنَّ الميتافيزيقا تتضمَّن عنصرًا

---

(24) Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, trad. Philibert Secretan, Paris, PUF, 1990.
أحيل على دراستي الآتية من أجل دراسة آثار هذه الميتافيزيقا في فلسفة الدِّين: «*Analogia entis et analogia Fidei* (Karl Barth et مناظرة لاهوتية ورهاناتها الفلسفية Erich Przywara)», *Études philosophiques*, n° 3-4/1989, p.475-496.

دينيًا (الافتراض المُسبق للوحي الذاتي الإلهي)، كما أنَّ الدِّين يتضمَّن عنصرًا ميتافيزيقيًا المعرفة العقلانية لمُماثلة الكائن (*la ratio cognoscendi* de *l'analogia entis*)» (S 2, 22) إنَّ الموقف الميتافيزيقي والموقف الدِّيني لا يُمكن أن يُطابِقا التقابل بين الفاعل والمُنفعل، على حدّ ما تقترح بعض صياغات شلايرماخر.

وإذا أقررنا مع برتسوارا بأنَّ مُماثلة كائن الميتافيزيقا هي كذلك العنصر التأسيسي للدِّين (S 2, 26)، فإنَّ بإمكاننا أن نستخدم هذه الفكرة بوصفها مبدأ يسمح لنا بأن نميّز بين ثنائيات مُصطلحية ـ لغوية كلّها أساسية لفلسفة الدِّين، من غير أن نُحدث تعارضًا فيما بينها: الطبيعة وما فوق الطبيعة، والدِّين والأخلاق، و«تصوّف الليل»، و«تصوّف الرؤيا»، والدِّين والثقافة.

أمّا ما يتعلّق بالصِّلة الجوهرية والاختلاف بين الدِّين والأخلاق، فرأى برتسوارا أنَّ السعي إلى مُماثلة الله هو المعنى النهائي للأخلاقية، غير أنَّ لهذه المُماثلة جذورها في القَرابة الدِّينيَّة مع الخالق التي تتجسّد في الفضائل الإلهية: الإيمان، والرجاء والمحبّة (S2, 44).

إنّه يطلب لذلك من مُماثلة الكائن توضيح الفرق بين نوعي التصوّف كما يصوغه جان باروزي (J. Baruzi)[25] (S 2, 77-90). فقد ذهبَ إلى أنَّ الخيار النَّموذَجي بين الحداثة التي تجعل الثقافة خادمة للدِّين أو العكس، يجد مصدره في الاستخفاف بالتوتّر الميتافيزيقي الأصلي في مُماثلة الكائن (S 2, 92). وفي فورة هذه الحماسة، لم يتردَّدْ برتسوارا حتى في أن يُطالب المبدأ الميتافيزيقي نفسه بِتسليط الضوء على وضع المرأة في المنظور الكاثوليكي للعالم! هنا في أبعد تقدير يُمكن أن يتساءل العقل المرتاب عن مدى كون مُماثلة الكائن لا تشغل لدى برتسوارا سوى وظيفة تجلّي الله في العالم *deux ex machina* أو بالأحرى خادمة تستخدم العقل في كلّ شيء.

(25) هذا هو نص باروزي الذي يصلح أن يكون منطلقًا لأفكار برتسوارا: «إذا أردنا أن نفهم القدّيس جان دو لاكروا في سيرته الحبّة، فعلينا أن نفهمه بعد أن ننقل إلى داخله، بطريقة نقية، المسيح المصلوب. لا الصليب الذي يُشجّعنا على ألم زاهد، بل الصليب الذي هو صورة الفناء المُطلق. بهذا الصليب لا نقتل طبيعتنا فحسْب، بل نسلك كذلك السبيل الوحيد الذي يسمح لنا، نحن أيضًا، بالعودة إلى الأب» (Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Salvator, 3e éd. 1999, p.566).

الله والدين.

قبل أن ننظر في نوع فلسفة الدِّين الذي تسمح مُماثلة الكائن بتأسيسه، لِنُلْقِ نظرة على مجموعة المُحاضرات الخمس المتعلّقة بقضية فلسفة الدِّين، التي كان برتسوارا قد قدَّمَها سنة 1922 في جامعة لايبزغ. والفائدة منها مُزدوجة: إنَّها تُعطينا فكرة مُمتازة عن الانعطافة نحو فلسفة الدِّين التي ميّزت المشهد الفلسفي الألماني في العشرينيّات، وتُبيّن في الوقت نفسه الكيفيَّة التي حاول بها برتسوارا أن يُسمع الصوت الكاثوليكي الذي لا يُمكن، عندَهُ، أن يكون غير مُماثلة الكائن.

وكما يُشير إليه العنوان العام للمُحاضرات الخمس، يفسّر برتسوارا فورة الأبحاث في مجال فلسفة الدِّين بأنّها إحدى الظواهر التي تعبّر عن «مُنعطف لاهوتي» يُعيد إلى الله الفكر والثقافة العائدين إلى جيل الحرب العالمية الأُولى. ويؤكّد ذلك التحليل الذي يقترحه في مكان آخر بشأن الحركة الظاهراتية التي يضعها في مسار مُتسلسل مع الحركة الطقوسية وحركات الشبيبة: كم من تحوّلات ثقافية ينبغي تأويلها والنظر إليها بصفتها تعبيرًا عن إعادة اكتشاف متردّدة ومُتلعثِمة لله الأُوغسطيني. إنَّه كذلك إله لدى برتسوارا الذي يعبّر عنه بهذه الصيغة: «الله فينا وفوقنا *In Te supra me*» (S 2, 281)، وهي الصيغة التي تتحكّم بكلّ كتاباته بحيث إنَّها تُشكّل ما يُسمّيه «القبلي الدِّيني في كلّ حلّ إبستيمولوجي» (S 2, 221) لمشكلة العلاقة بين الذات والموضوع.

هذا «المُنعطف اللاهوتي» يندرج في الاتجاهات الثلاثة الأساسية للفلسفة التي تريد أن تُنهي الصلةَ بالنقديَّة الكانطية: العودة الظاهراتية إلى الأشياء بالذات، هي عودة، في التأويل الواقعي الذي قدَّمَهُ برتسوارا، مُرادفة للعودة إلى الموضوع (S 2, 247)؛ وإعادة اكتشاف الكائن اللانهائي لدى نيقولاي هارتمان (Nicolaï Hartmann) وآخرين (S 2, 251) أو بعباراتٍ أكثر لاهوتية: «*Deus invenitur quaerendus, quia immensus est*» «اكتشف الله وعلى نحوٍ هائل»[26]؛ وأخيرًا، إعادة اكتشاف فكرة السرّ الخفيّ، أو «الاقتدار الإلهي» بالمعنى الذي أطلقه رودولف أوتو، الذي يُخرج السرّ المُلغز لله من دائرة النفوذ المفهومي، على ما عناه في السابق المثل الأُوغسطيني «إذا كان مفهومًا فهو ليس الله» (S 2, 255).

(26) SAINT AUGUSTIN, *In Jo tract.* 63, 1.

إنّ صيغة «الله فينا وفوقنا» تُجنّبنا الوقوع في فخ مَفْهُومين لِلّهِ كلاهما خطأ ويُعَبِّر عنهما برتسوارا بعبارتَيْ «وحدة الوجود» و«الظهور الإلهي» «théophanisme» (S 2, 288, 303). وظلّ كلّ بحثه الفلسفي يتمحور حول هذا الخيار الفلسفي الأساسي، خيار الميتافيزيقا البَعْدي الصِّرف (وحدة الوجود) أو القَبْلي الصِّرف («الظهور الإلهي»). إنّ الوسيلة الوحيدة لتجاوز ذلك هي تطوير «ميتافيزيقا المخلوقية» التي تجد مُرتكزها في فهم صحيح لمماثلة الكائن.

بحثًا عن «فلسفة كاثوليكية للدّين»

على هذه الخلفية، في إمكاننا قراءة برنامج العمل الذي اقترحه برتسوارا في مقالته التي شرح فيها المفهوم الذي أطلقه على مُهمّات فلسفة الدِّين الكاثوليكية. إذ تحدّد المقالة هدفين عامّين: تحت عنوان «دين الفلسفة» ينبغي تطوير لاهوت فلسفي؛ وتحت عنوان «فلسفة الدِّين» ينبغي استخراج وبلورة البِنية المنهجيَّة التي تضمّ رؤية العالم الكاثوليكي بمُختلف تعبيراته الطقوسية والعَقَدية والأخلاقية (S 2, 375).

إنّ وضع المخطّط موضع التنفيذ يتمّ على ثلاث مراحل:

ا. تحت عنوان «المشكلة العامة في الظاهرة الدِّينيَّة»، يعرض برتسوارا الفكرة التي كوّنها عما كان هيغل قد سمّاه «مفهوم الدِّين». ومنذ البداية تظهر في مقاربته عُدّة منهجيَّة موروثة من السكولائية. فككلّ تساؤل فلسفي، يسترشد السؤال عن موضوع الدِّين بالتمييز بين الجوهر والوجود، أي بين *quidditas* و*anitas*، على حدّ ما قال الوسيطيّون. إنّ القضية المتعلّقة بمعرفة ماهيَّة الدِّين تعود إلى «ظاهراتية الدِّيني» في حين أنّ القضية المتعلّقة بمعرفة ما يؤسّس وجود الدِّين بالذات تعود إلى «علم الواقع» (réalogie) (S 2, 376).

والطريقة التي يعرض بها برتسوارا المظهر الظاهراتي تُبيّن المهارة الحقيقية التي يُعدّ بها نماذج لا هدف لها سوى توجيه أنظارنا، من أكثر الزوايا إدهاشًا، نحو حجر الزاوية اللاهوتي والميتافيزيقي لكلّ عِمارته، التي يُشبّهها بانتظام بكاتدرائية غوطية: مُماثلة الكائن.

والكلام على «الدِّين» يُملي علينا أن نتحدّث عن «وعي ديني»، وهذا تعبير يُمكن أن يُؤخذ بالمعنى العام للوعي بصفته وعيًا أو أن يُربط بتجارب وعي لدى فرد واقعيّ. إنَّ برتسوارا، برفضه الإقرار بالتمايزات التي يقرّرها علم نفس المَلَكات حين يحدث تعارض بين التفكير والإرادة والإحساس، يقترح التمييز بين ثلاثة توجّهات أساسية في الوعي تبعًا لتشديدنا على مُحايثة الوعي الذي يكتشف نفسه بوصفه وحدة اكتمال تجاربه الخاصة، أو بتشديدنا على تعالي وعي مُهتمّ بمُواجهة الخارجيَّة غير المحدودة، وأخيرًا بتشديدنا على التطلّع اللّانهائي للرغبة الميتافيزيقية التي تتميّز بتعالٍ خاصّ بها (S 2, 377-378).

وتظهر بِنية حالات الوعي في صورة مُختلفة، استنادًا إلى التوجّه المفضّل: 1) في المنظور الأول، نجد الحالة النفسية التي نشعر بها هي التي تتصدّر، أي مقولة *Zuständlichkeit*؛ وفي نهاية المطاف، كلّ شيء هنا متعلّق بـ «الشعور الأصلي» وبترجماته «الرمزية» المتقلّبة شيئًا ما؛ 2) إذا شدّدنا على التوجّه نحو التعالي، فضّلنا العلاقة المعرفية بموضوع موجود خارج العقل يقتضي أن نُقِرَّ بوجوده في الخارج، فننتقل إذ ذاك إلى «الشيئية» «objectité» (*Gegenständlichkeit*)؛ 3) وإذا فضّلنا التعالي الخاص بالرغبة، فليس المُهمّ هو الموضوع ولا الحالة النفسية بل المهمّ هو حالة الوعي الذاتيّ، وهو توجّه يبتكر له برتسوارا كلمة *Tatständlichkeit*.

إنَّه يضع في مقابلة كلٍّ من هذه التوجّهات نموذجًا خاصًا من الموقف الدِّيني: التديّن «الجمالي» غير الدوغمائي وغير الأخلاقي يجد تعبيره الأكثر نقاء في كتاب المقالات لشلايرماخر؛ والتديّن العَقَدي والفكري يتثبّت حصرًا في مضامين عَقَدية؛ والتديّن الأخلاقي والإراديّ لما ينبغي أن يكون يظهر بوضوح كامل لدى كانط. وبإزاءِ كلّ توجّه هناك بلا شكٍّ فهم خاص للمُطلق.

ويتعقّد المشهد أيضًا ولاسيّما أنّ برتسوارا لا يهتمّ بالنماذج الصافية فحَسْب بل يهتمُّ كذلك بالأشكال المختلطة، ولاسيّما في ما يتعلّق بتحديد فكرة الله. وهكذا، بالنسبة إلى كلٍّ من النماذج الثلاثة، ينبغي أن يُضاف إلى كلّ نموذج صافٍ نموذج مُختلط يشكّل حصيلة التداخل مع النَّمُوذَجين الآخرين. وبالنسبة إلى النَّمُوذَج الأول، يُضيف برتسوارا إلى النَّمُوذَج الصافي الذي يمثّله شلايرماخر

التديّن الوظيفي لكلٍّ من زيمل (Simmel) وشبرانغر (Spranger) اللذين يفهمان الله بصفته إيقاعًا ديناميًا للحياة. وإلى ذلك يمكن، بلا شكٍّ، أن تُضاف الطائفة الحيوية البرغسونية. وإلى هذا الشكل المُختلط للمُحايثة المُتعالية، يُضيف «المُحايثة الخاصة بمذهب الحيوية» لدى الحداثيّينَ، وهو الشكل الذي يبدو له أنَّه نتيجة الاستنبات داخل النَّمُوذَج المُتعالي.

وبطريقة مُماثلة، يُضيف إلى النَّمُوذَج الصافي المُتعالي الذي يمثّله مذهب التأليه الأنواري التصوّر الهيغلي لِلَّهِ، وهو ثمرة تلاقي نموذَجي المُحايثة والتعالي الصافي. وعلى الطرف الآخر، يُعَدُّ التديّن الأفلاطوني ثمرة تحالف بين نموذج التعالي وتعالي الإيروس.

وبصرف النظر عن أهمية التأليف بين النماذج التسعة، يرى برنسوارا أنَّ النماذج الثلاثة الصافية تُراعى وحدها لحلّ المشكلة الميتافيزيقية الأساسية، مُشكلة العلاقة بين الله والخليقة، والمشكلة الدِّينيَّة الأساسية المتعلّقة بالموقف الروحي من الله (S 2, 385). ومن وجهة النظر الميتافيزيقية في إمكاننا أن نختار بين ثلاثة تصوّرات مُتعارضة لِلَّهِ: الله المُحايث المحض الذي تتَّحد فيه الأضداد، والإلهي خالق العالم الخارجي، الذي يبقى خارجيًا بإزاء خلقه، و«المثال الأعلى المُتعالي» لدى كانط.

وسيظهر الموقف الدِّيني الأساسي هو أيضًا بوجه مُختلف تبعًا للتصوّر الذي نُفَضّله لِلمطلق حميمية الحبّ التي قد تصل إلى درجة الاتحاد الطاهر النقي، والشعور بالاحترام الواجب في حقّ خالق كلّ شيء، وجدلية العلاقة بين الإثم والنعمة الإلهية التي اكتشفها الشخص الأخلاقي الكانطي.

والجدول الآتي يلخّص البنية التأليفية التي تسمح لبرتسوارا بأن يحلّ مشكلة الوعي الدِّيني عمومًا.

«مُماثلة الكائن»
(الوعـي الدِّينـي)

مُحايثة	التعالي	مُفارق
إحسـاس	رغبـة	معرفـة
حالة نفسية	فعل الحالة النفسية	شيئيـة
حياة داخلية	رغبة	إصـغـاء
عمق الأنـا	إثـمـار	ما وراء، خارجيَّة
تـديّـن لا عَقَدي	تديّـن أخلاقـي	تديّن المضامين العَقَدية
توافق	المثال الأعلى الاستعلائي	خالـق العالـم
تعارض		
حميمية الحـبّ	العدالة والإثم (علاقة جدلية)	مسافة، احترام

2. إذا تناولنا الموضوع الدِّيني من زاوية الأنا الملموس، أصبحنا ملزَمين أن نُراعيَ التوتّرين الآخرين: توتّر الجسد والروح، وتوتّر الفرد والجماعة (S 2, 288). وحين يستنبت برتسوارا هذين الزوجين الجدليين (الجديدين في الجدول السابق) فهو يُغني أيضًا تصنيفه، مميّزًا بين أربعة أشكال مُختلفة من الرمزية المُحايثة، في حين تُقابلها أربعة أشكال من معرفة اللاّنهائي، ومن التعالي الذي ينبغي أن نُثبِتَ أنّ بالإمكان إدخاله في التأليف المُتوازن لمُماثلة الكائن.

3. هذه الطريقة في طرح موضوع جوهر الدِّين تُحدِّدُ سَلَفًا صياغة مُشكلة وجوده، أي، عندَ برتسوارا، تُحَدِّدُ المسألة المتعلّقة بمعرفة مدى وجوب أن يُفهَمَ الدِّين بالأولوية «من علٍ»، بصفته فعلًا إلهيًا، أو «من تحت» بصفته فعلًا بشريًا، بما يعني التعارض بين مذهب يتخطّى حدود الطبيعة والمذهب الطبيعي المُطلق (S 2, 393): هذا «التعارض الحتمي» (S 2, 397) هو ما يسعى برتسوارا إلى تخطّيه. إنّه تعارض يزداد حتمية، عندَهُ، بالقَدْرِ الذي ربّما لا يكون بِهِ المذهب فوق الطبيعي الأكثر صرامةً سوى صورة مُقنّعة للعقلانيّة (S 2, 399).

وفي مُواجهة هذا الخيار الجذري وتفرّعاته المتعدِّدة طُرِحت على برتسوارا مسألة «تأسيس الدِّين» الكاثوليكي، التي كان قد اصطدم بها في البداية في

دراساته عن نيومان والقدّيس أوغسطين. إنَّ «مبدأ المبادئ» الذي يُتيح حلّ المُشكلة ليس سوى مُماثلة الكائن. والمُفارقة هي أنَّ برتسوارا عاد إلى قرار مجمع ديني لا إلى وثيقة فلسفية ليقتبس منه ما سمّاه أكثر العبارات الفلسفية إيجازًا في هذا المبدإ (S 2, 402). والمقصود هو صيغة المجمع الرابع في لاتران Latran سنة 1215، الذي رأى أنّ أيّ قياس بين الخالق والخليقة مُغلّف بلا تشابه أعظم[27]. وفي السياق نفسه يُشير إلى عبارة أدَّتْ دورًا ملحوظًا في فكر كارل راهنر: مُماثلة الكائن تشمل كلّ ما هو مخلوق لتجعل منه مماثَلَةً واسعةَ النطاق بالله، وهي مماثَلَةٌ تُعَدُّ في جوهرها النهائي والثابت [Gleichnis] *potentia oboedientialis* (وهي العبارة اللاهوتية القديمة) تجاه الله، أي جاهزية دائمة لـ «الفخار» بين يدي «الصانع». وبعيدًا عن أيّ مماثلةٍ يظلُّ الله «هو الأعظم دائمًا» (S 2, 404).

والفرضية نفسها تُملي الطريقة التي يحدّد برتسوارا بها العلاقة بين التديّن والميتافيزيقا وفلسفة الدِّين. وهذه الأخيرة ليست سوى التفرّغ لفحص الاتحاد بين الدِّين والميتافيزيقا، تأمليًّا وعلميًّا. وباستقوائه بهذه الأُطروحة، صار في إمكانه إنجاز ما يُعَدُّ إعادة قراءة «كاثوليكية» للنموذج المُشار إليه سابقًا. فكُلٌّ من الأنماط الثلاثة الأساسية وتفرّعاتها المختلفة ينبغي ابتكار «مُعادله» الكاثوليكي.

ومهما تكن عملية البرهنة هذه مُغرية، فهي تطرح عدَّة مسائل:

1. يعرفُ معاصرو برتسوارا أنفُسَهُم في ادّعائه أنَّ مُماثلة الكائن تُتيح لنا أن نفهمهم على نحوٍ أفضل مما فهموا بها أنفسهم؟ إنَّ الأحكام القاطعة بعدم المُوافقة التي ردّ بها كلٌّ من هايدغر وكارل بارت على عروض برتسوارا تُبيّن أنّ الأمر لم يكن كذلك.

2. إنَّ التصنيفات العلمية التي لم ينقطع برتسوارا عن مُراكمتها كادت تُثير بلا شكّ التوجّس من أنه يتكتَّم على وزن التاريخ الذي كان على الفكر الكاثوليكي هو أيضًا أن يدفع ضريبته. وبرتسوارا نفسه كان يَعِي هذه

(27) *«Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».*

الصعوبة، وهو ما دلّت عليه مُحاولته استنباط التوجّهات التاريخية الخاصة بالمُقاربة الكاثوليكية للدِّين مُباشرة من مبدإ مُماثلة الكائن (S 2, 460-511). وقد قادَهُ ذلك إلى أن يميّز ستة تعبيرات مُختلفة عن مُماثلة الكائن، من الآباء اليونانيين إلى نيومان. لكن، كما قال هو نفسه، هذه التعبيرات، بمعزل عن كلّ الاختلافات التي بينها، مَرَدُّها في آخر المطاف، إلى نموذجين أساسيين: النَّمُوذَج الأوغسطيني والنَّمُوذَج الأكويني (S 2, 481). وهذا التأرجح وليس سواه هو الذي يميّز، عندَهُ، كلّ المُرادفات الكاثوليكية لنمذجته الأساسية. إنَّ إعادة قراءته لتاريخ المُعالجة الكاثوليكية لمسألة الدِّين لم تتساهل مع الظواهر العارضة في التاريخ أكثر من تساهل هيغل: إنَّ مُماثلة الكائن عمّمت مفهوم الدِّين بالطريقة العضوية نفسها التي اضطلعَ بها المفهوم لدى هيغل.

3. حين أعلن كارل راهنر في كلمة التقريظ *Laudatio*، تكريمًا لبرتسوارا، أنَّ فضله الكبير يعود إلى أنّه جعل مُماثلة الكائن، «هذه الفكرة المدرسيّة الدقيقة»، البِنية الأساسية في الفكر الكاثوليكي، أوضَح جيدًا الحَدْس الموَجّه لمُرشده الفكري الذي كان مُرشدًا أيضًا لزميله في الدراسة هانس أورس فون بلتاسار (Hans Urs von Balthasar). غير أنَّ هذه الإشادة لم تكن تخلو من السخرية، وذلك لأنه، على ما استشعرهُ برتسوارا نفسه، لا بلتاسار ولا راهنر سارا على خطاه.

4. أسباب إخفاق هذه المحاولة العظيمة لبناء مُماثلة الكائن بصفتها «شكلًا كاثوليكيًا أساسيًا» (S 3, 247-301) تقتضي بلا شكّ تحليلًا مُعمّقًا. فمن زاوية فلسفة الدِّين، يتمثّل أحد هذه الأسباب في أنَّ صياغة المُشكلة بمُصطلحات «رؤية العالم»، وأكثر من ذلك بمُصطلحات «رؤية العالم» التي تعود في جذورها إلى تسميات طائفية دينية تتطلّب ببساطة ترجمة ميتافيزيقية مُلائمة، أصبحت تنتمي الآن إلى مرحلة قد ولّت في «لاهوت المُساجلة»[28].

(28) انظر: Richard SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p.52-59.

«ميتافيزيقا المعرفة و«السلطة الإذعانية»
كـارل راهـنـر

في سنة 1922، أي في السنة نفسها التي افتتح فيها إريك برتسوارا فلسفة الدِّين في ميونيخ، ظهر في بروج Bruges أول دفتر من دفاتر اليسوعي البلجيكي جوزف مارشال، بعنوان: **نقطة انطلاق الميتافيزيقا**، ثم استكمل حتى عام 1926 بأربعة دفاتر إضافية. فبجُرأة فكرية نادرة واجه مارشال المُهمّة الصعبة ليُبيّن أنّه، بدلًا من أن ينعى كلّ أنطولوجيا، يُمكن فلسفةَ كانط المُتعالية، إذا فُهمت جيدًا، أن تُعيد طرح موضوع الأنطولوجيا على أسس جديدة.

ومن غير هذه المُحاولة الكبرى للمصالحة بين المبدإ الأرسطي بشأن العقل الفعّال وامتداده في أطروحة توما الأكويني التي مفادُها أنّ كلّ فعل معرفي يقتضي معرفة غير مُباشرة بالله[29]، وبينَ نظرية كانط في المعرفة، التي يقع مركز ثقلها في تحليل الحُكم بصفته عمليَّةً أساسية في الفهم، لا يمكن فهمُ اللاهوت المُتعالي الذي وجد في شخص كارل راهنر ممثّله الأبرز. ولم تَعُد الكانطية، التي رُميت بجريرة إدانة الحداثة، عقبة لا يُمكن تجاوزها في الفكر الكاثوليكي، وذلك بفضل مارشال (Maréchal).

ويستحقُّ إسهامُ مارشال التنويه أيضًا في هذا السياق لسبب آخر. فالفكرة التي أطلقها بشأن دينامية العقل كانت لها آثارُها أيضًا في تفسيره للتجربة الصوفية التي اقترب بفضلها من بعض أفكار بلونديل[30]. وهذه الأخيرة تجد امتدادًا مُهمًّا لها في مؤلّفات جوهانّس لوتس (J. Lotz) الذي حاول أن يستثمر التعالي المارشالي في قراءته لأنطولوجيا هايدغر الأساسية[31]، مُطوّرًا نظرية للتجربة الروحية التي ترتكز على فكرة أنّ كلّ تأمّل أو تفكير لا بدّ، عاجلًا أو آجلًا، من أن يتحوّل إلى تأمّل لا «غَرَض» له إلا التجربة المُتعالية عينها[32].

---

(29) *De veritate* 22, ad 2.

(30) Joseph MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t.I, Paris, Akan, 1924.

(31) Johann Baptist LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, Munich, Pullach, 2ᵉ éd. 1957.

(32) Johann Baptist LOTZ, *Transzendentale Erfahrung*, Fribourg, Herder, 1978. ومن أجل مناقشة مواقف لوتس، انظر: =

العقل في العالم: ميتافيزيقا المعرفة.

قبل أن نحلّل فلسفة الدِّين عند راهنر، علينا أولًا أن نقول كلمة عن خَلْفيته الفكرية والميتافيزيقية. فكتابه **المُستمعون إلى الكلمة** *Hörer des Wortes*، الصادر عام 1941، عرض فيه فلسفته في الدِّين، وهو جزء أساسيٌّ من كتاب الروح في العالم *Geist in Welt*، الذي حرَّرَه في مُنتصف الثلاثينيات ونشره في إينسبروك (Innsbruck) عام 1939[33]. وبإحداث قطيعةٍ مع المدرسية الجديدة وبالعودة إلى توما الأكويني، عرض فيه راهنر، على دربِ بيار روسيلو (P. Rousselot) وجوزف مارشال، ما أسماه الخطوات التوجيهية لـ «ميتافيزيقا المعرفة»، وفكرتها الأساسية مُتاحةٌ في المقالة السابعة من المسألة 84 من كتاب الخلاصة اللاهوتية *Somme théologique*، الذي تظهر فيه الأُطروحة الآتية: «يستحيل على عقلنا، في ظلّ ظروف الحياة الحالية التي يتوحّد فيها العقل وقوة مستقبِلة، أن يعرف شيئًا فعليًا إذا لم يَعُدْ إلى الاستيهامات».

وبعدما اقتنع بأنَّ كلّ التساؤل الميتافيزيقي الذي أطلقه القدّيس توما الأكويني ينطلق دائمًا من الإنسان ويضعه في الوقت نفسه موضع التساؤل (GW, 404-405)، يفهم راهنر الإنسان بصفته كائنًا متسائلًا بالضرورة، أو، لمزيد من الدقّة، بصفته كائنًا يقتضي وجوده بالذات القدرة على طرح التساؤل عن المخلوق. إنَّ التساؤل الميتافيزيقي، أي التساؤل عن الكينونة، يُمكن أن يسمّى «مُتعاليًا» في الحدود التي يطرح التساؤل فيها عن المُتسائل نفسه. والحال أنَّ مثل هذا التساؤل المُتعالي يقتضي دائمًا معرفة للإنسان بالقياس إليه. إنَّ المُهمّة الخاصة بميتافيزيقا المعرفة هي توضيح طبيعة هذه المعرفة، بما يفرض طرح سؤالين أساسيين: السؤال عن وحدة المعرفة الإنسانية للعالم، والسؤال عن علاقة المعرفة بالكينونة.

ومن أكثر نتائج هذا التحليل أهمية أنَّ المعرفة هي ذاتية الكائن نفسه. إننا

= Richard SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, p.214-228.

(33) *Geist in Welt*, Munich, Kösel, 2e éd. 1957; trad. R. Givord et H. Rochais: *L'Esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Tours, Mame, 1968 (abrégé: GW).

نتعرّف هنا صدى أفكار توما الأكويني ما بعدَ الكانطيَّة لدى جوزف مارشال. ورأى راهنر أنَّه تتولّد من ذلك أطروحة أساسية لصياغة مسألة الكينونة: عدم قابلية لتحديد ما تعنيه الكينونة في جوهرها (GW, 81).

والتساؤل عن إمكان الميتافيزيقا لا يُصبحُ شأنًا جديًا إلّا إذا أقرَرْنا بأنَّ كلّ فكر بشري يرجع دائمًا إلى الحَدْس الحسّي (GW, 387). فماذا ينبغي أن نعني، والحالة هذه، بـ «الميتافيزيقا»؟ الفلسفة الأولى مفهومة بمعنى **العلم الإلهي بالموجود الأول** *scientia divina de primo ente*. وإذا كان الهدف الوحيد للميتافيزيقا هو معرفة الله فليس الله، مع ذلك، هو موضوعها الخاصّ. إنَّ موضوعها الخاصّ هو **الموجود المشترك** *ens commune*. هكذا ينبغي أن تُفهم الصيغة التي يبدو أنَّها تؤكّد أننا بإزاء تركيب «أنطو ـ ثيو ـ لوجي» خاص بالميتافيزيقا: *eadem est enim scientia primi entis et entis communis* (GW, 388). إنَّ راهنر يستعجل أن يُضيف أنَّه ليس بالإمكان أن يكون لدينا شيئان في آن واحد: الله بصفته مبدأً وأساسًا **للوجود المشترك** *ens commune*، والله بصفته موضوعًا معرفيًّا خاصًّا.

والإمكان الأكثر جذرية للـ«ميتا ـ فيزيقا»، أي للعودة المفكّرة إلى الفيزيقا *physica*، لا يظهر إلّا إذا ربطناهُ بالفعل الروحي الأساسي للإنسان، أي بالانفتاح «المُفرط» على الكائن عمومًا (GW, 392). ورأى راهنر أنّ «الفعل الأساسي للميتافيزيقا ليس استدلالًا سببيًا ما، يبدأ من كائن مُعيّن بصفته كائنًا وينتهي بأساسه الذي لا حاجة له إلى أن يكون أكثر من كونه كائنًا، بل هو انفتاح صاحب المعرفة على الكينونة عمومًا بصفتها أساسًا للكائن ومعرفته. والحال أنَّ هذا موجود بالتحديد في الإفراط *excessus*» (GW, 393). والإبعاد (*remotio*) والمُقارنة (*comparatio*) والتخطّي (excessus) هي وجوه متعدّدة لعمل روحي واحد ترمي ميتافيزيقا المعرفة إلى تحليله. ومن بين كلّ هذه الوجوه، يظلّ أساسيًا أكثر من سواه التجاوز الذي يعبّر عنه راهنر بالألمانية بالكلمة الهايدغرية الاستباق *Vorgriff*. هذا «الاستباق للكينونة بكلمةٍ واحدة» (GW, 396) يجد جذرَهُ في فعل الحكم، لأنَّ هذا الفعل هو «التعبير عن تطلّع الروح تطلّعًا ديناميًا نحو الكينونة بصفتها كينونةً» (GW, 397). ورأى راهنر أنَّ مذهب مُماثلة الكائن ليس له جذر سوى الانفتاح المُفرط للروح على الكينونة بصفتها كينونةً.

وتنجم عن ذلك نتيجة أساسية لتحديد وضع اللاهوت الفلسفي: ما دامت الميتافيزيقا لا تهتم إلّا بالمفهوم «العام» للكينونة، فإنَّ معرفة الله التي تنطوي عليها تُطابِقُ ظُلمات جهلنا بالكينونة الإلهية. وهذه المعرفة «المُظلمة» لا يُمكن أن نُصبح معرفة مُضيئة إلّا بتأثير اتصال ذاتي حرّ بالله.

هنا ترتسم بوضوح الخطوط التوجيهية لفلسفة دينية تُركّز على قدرة الإنسان على أن يُصبحَ هو المتلقّي لكلام الله، الذي لم يعرف عنه شيئًا قطُّ قبل أن يكون موجّهًا إليه. والإعلان الذي اكتمل به كتاب **الروح في العالم** *Geist in Welt*، وهو يتذرّع بتقديم صورة تميّز الوضع الفكري لتوما الأكويني، وصف ذاتي خفيّ يصف به راهنر ذاته: «الإنسان يُثير اهتمام اللاهوتي توما الأكويني لأنّه هو المحلّ الذي يبدو من خلاله أنّ الله قادر على أن يكون مسموعًا بـ **كلام الوحي** *ex parte animae*. ولكي نستطيع أن نسمع إذا تكلّم الله، علينا أن نعلم أنه موجود، وحتى لا يؤثّر كلامه في إنسان سبق له أن تعلّم، ينبغي أن يكون خفيًا من أجلنا. وحتى يوجّه كلامه إلى البشر ينبغي أن يصل إلينا كلامه حيث نحن، في مكان ما من الأرض وفي لحظة أرضية أيضًا» (GW, 407).

الميتافيزيقا تحت ضروب فلسفة الدّين.

بعدما نشر راهنر كتابه في ميتافيزيقا المعرفة، نشر بين عامين كتابه في فلسفة الدِّين، وترجم إلى الفرنسية بعنوان: **الإنسان مُصغيًا إلى كلمة الله** *L'Homme à l'écoute du Verbe*[34]. وليس أمرًا بديهيًّا أن يستحقّ هذا الكتاب أن يسمّى كتابًا في «فلسفة الدِّين»، وهو سلسلة محاضرات قُدّمت في إطار دروس جامعية صيفية في سالزبورغ، والعنوان الفرعي يحدّد أنّه ليسَ سوى مُحاولة لـ «تأسيس فلسفة الدِّين» وليس تجربة مُكتملة في فلسفة الدِّين.

وينطلق البحث من سؤال جعله لاهوت كارل بارت الجدلي لا محيد عنه:

(34) *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich, Kösel, 2ᵉ éd. 1963 (édition de poche: Fribourg, Herder, 1971); trad. Joseph Hofbeck: *L'Homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Tours, Mame, 1968 (abrégé: HW; الإحالة الثانية على الصفحات، عندما ترد، تعود إلى الترجمة).

سؤال العلاقة التي تُقيمها فلسفة الدِّين مع اللاهوت المسيحي. فهل يستحيل أن يلتقي الحقلان القريبان جدًّا والبعيدان جدًّا، استحالة مُطلقة كاستحالة التقاء قابيل وهابيل؟ الجواب مُتعلّق بقرار ميتافيزيقي مُحتمل: الميتافيزيقا وحدها، كما سبق لأرسطو أن فهم، يُمكن أن تحدّد الأساس الوحيد الذي تفترضه سلفًا جميع العلوم. وهي وحدها قادرة كذلك على تحديد العلاقة بين علمين اثنين، وهذا ليس مسألة إبستيمولوجيَّة فحَسْب، بل هو يُقحم تفكيرًا في الموقف الذي يُمكن أن يعتمده الإنسان بإزاء الواقع، حين يندفع إلى نمط معيّن من أنماط البحث العلمي.

هذه الأُطروحة الإبستيمولوجيَّة تحدّد بدرجةٍ كبيرةٍ الفكرة التي يقدّمها راهنر عن وضع فلسفة الدِّين والمهمّات المطلوبة منها. إنَّه يستند إلى «الفهم ـ الذاتي المُتداول لفلسفة الدِّين الكاثوليكي» (HW, 20)، واضعًا إياها ضمنًا موضع التساؤل، ومذكّرًا بأنَّ هذا الفهم، كما رأينا ذلك لدى برتسوارا، لا يحظى بإجماع كلّ الجماعة الفلسفية، التي ترى فيها، بعكس ذلك، تفكيرًا فلسفيًا في المعطيات التاريخية والسيكولوجيَّة والظاهراتية للأديان الواقعيَّة. إنَّ فرضيته الأساسية هي أنَّ فلسفة الدِّين، بعيدًا عن أن تكون حقلًا مُستقلًا، تُحيل على الأُنطولوجيا عمومًا، وهذا ما يُملي عليها أن تجد طريقًا وسطًا بين الفلسفة المدرسية الجديدة التي ظلّت أسيرة «النظرية الطبيعية» لأنها لم تتمكّن من أن تتحرّر من ادّعاء تأسيس الدِّين على مفهوم «الدِّين الطبيعي» وبين المفهوم الحديث لـ «فلسفة الدِّين» الذي يُهمل الوجه المعياري أو الميتافيزيقي الصِّرف للمسألة. فإذا كانت حدود اللاهوت الطبيعي تتجلّى في كونه يستخفّ بالتاريخانية، فإنَّ فلسفة الدِّين قد تنزلق في مُقاربة وصفية محضةٍ للظواهر الدِّينيَّة.

ورأى راهنر أنَّ مسألة أساس فلسفة الدِّين تجعلنا في مُواجهة الحلقة الآتية: لكي نؤسسها بصفتها حقلًا علميًا، علينا أن نستدعي الميتافيزيقا؛ والحال أنَّ موضع الرهان في هذا التأسيس هو أساس الميتافيزيقا نفسه! وفي هذه الحالة تلتقي فلسفة الدِّين مسألة تأسيس الميتافيزيقا بالذات. إنَّ السؤال الهايدغري الذي هو الآني: «كيف يأتي الله إلى الفلسفة؟» قد استعاده راهنر بصيغةٍ مُختلفة: «كيف تتوصّل الميتافيزيقا البشرية إلى الله؟» (HW, 21; 32).

أما ما يتعلّق بتحديد الموضوع الخاص باللاهوت، فقد اعتمد راهنر انزياحًا لا يقلّ أهمية. فبدلًا من أن يجعلَهُ مجموعة من النصوص العَقَدية، رأى فيه الوحي الإلهي الذي اختار أن يُحدّث الإنسان. إنَّ اللاهوت لا يُعَدُّ أكثر إلهامًا إلّا إذا كان يُصغي إلى «كلام الله». فهل يُمكن أن نُمارس إبستيمولوجيا «علم» على هذا النحو من الخصوصيَّة؟ هنا راح راهنر يصوغ الفرضية التي تحدّد فكرته عن فلسفة الدِّين وكذلك عن اللاهوت. ولا يُمكن أن يتعلّق الأمر إلّا بالتفكير في شروط الإمكان القبلية المُتعالية للإصغاء إلى وحيٍ إلهي مُمكن (HW, 22).

وكما أنّ الإنسان وحده يملك «أذنين ليسمع» من غير أن يحكم سمعه سلفًا على ما سيسمعه، يُصبح بإمكانه أن يستمع إلى مقطوعة موسيقية *Requiem* لموزار (Mosart) أو ڤردي (Verdi). كذلك، فإنَّ السؤال المُتعالي هو أن نعرف مدى كون الإنسان، بطبيعته بالذات، مُؤهّلًا لأن يُصبح مُتلقّي كلام إلهي مُحتمل. لكن أباللاهوتِ متعلّقٌ هذا السؤالُ أم بفلسفة الدِّين؟ بهذا وبتلك لأنّه يُمكن النظر إلى هذا الإمكان من زاويتين: «من تحت» من زاوية عملية «تحليلية» وبسيطة للوجود الإنساني، على غرار كتاب هايدغر في تحليلية الدازين *Daseinanalytik*؛ و«من فوق» إن عَدَدْنا القدرة على التلقّي هي نفسها نعمة من نِعَم الله.

وفلسفة الدِّين تفضل بلا شكٍّ المنظور الأول عندما تُعَرّف نفسها من خلال «تحليل إمكان الاستماع إلى وحي الله» (HW, 25). وإذا وافقنا على أطروحة راهنر التي ترى أنّ «فلسفة الدِّين تتأسّس داخل الميتافيزيقا»، وإذا لم تكن فلسفة الدِّين شيئًا بالفعل سوى الميتافيزيقا نفسها (HW, 25)، فيُمكن أن يبدو أنَّ دور اللاهوت يتقهقر إلى مجرّد دور بسيط هو التحقّق التجريبي من فعالية الوحي الإيجابية. هذا التحديد للعلاقة بين الحقلين يُوشك أن ينقلب على فلسفة الدِّين نفسها: إذا طابَقَت الميتافيزيقا التي، بحُكم التعريف، ليسَ لها قَبليًا ما تقوله عن التاريخ الفعلي للأديان أو ما تتعلّمه منه.

إنَّ جزءًا كبيرًا من أفكار راهنر تتركّز في هذه الثنائية التي يُحاول أن يحلّ مأزقها مُنطلقًا من القول إنَّ «ميتافيزيقا معيّنة هي في حدّ ذاتها فلسفة دين» (HW, 27) ليست مُهمّتها إنتاج مفهوم صوري للدِّينِ يُمكن أن يختار اللاهوتيُّ مضامينه، لكن عليها أن تُثبِتَ أنَّ التاريخانية مؤسِّسة للكينونة البشرية، فهي مُنفتحة

منذ الأزل على وحي إلهي مُحتمل لإله حرّ ومجهول في قلب التاريخ البشري. وبعيدًا عن أن تُعارِضَ فلسفة الدِّين اللاهوت، وهي التي ترفض، ويا للمُفارقة، أن تُقِرَّ على ما ينبغي أن يكون عليه الدِّين، تُصبح هي المؤسّسة الوحيدة المُمكنة للاهوت «من تحت» (HW, 29) أي انطلاقًا من مُعطيات مؤكّدة للأنثروبولوجيا، بالرَّغم من أنها ترفض، وهذه هي المُفارقة أن تقرّر ما يجب أن يكون عليه الدِّين.

وقد رأينا آنفًا أنَّ ميتافيزيقا المعرفة المُتناهية هي التي توفّر لنا الأُسس لـ «أنثروبولوجيا ميتافيزيقية». ويُبَيِّنُ كتاب المستمعون إلى الكلمة *Hörer des Wortes* أنَّها الأُسس نفسها لفلسفة الدِّين التي يقع في مقدّمة مُهمّاتها توضيح الطبيعة الروحية للإنسان وتفسير السبب الذي جعل الإنسان، منذ الأزل، مكشوفًا أمام الله الحرّ والمجهول. وإلى هذه المُهمّة تُضاف مُهمّة توضيح التاريخانية المُكوّنة للطبيعة الإنسانية، التي توضحُ أنه حينما يأتي الوحي، يأتي دائمًا بالضرورة داخل التاريخ (HW, 30).

فلسفة الدِّين في اللاهوت.

هذا المشروع الذي انتهينا من تحديد مميّزات فرضياته الميتافيزيقية المُسبقة يُفضي إلى فكرة لاهوت أساسي حقًّا، لا تختزل في علم الدفاع في صورته الكلاسيكية عن عقيدة المدخل إلى الإيمان *praembula fidei* أو عن البراهين الدِّينيّة المسيحية والكاثوليكية *demonstratio religiosa christiana et catholica* كما حدّدنا مميّزاتها في مقدّمتنا العامة. ويأخذ راهنر على هذا الدفاع الدِّيني تصوّره البرّاني للعلاقة بين المعرفة التي يُمكن بلوغها بنور العقل الطبيعي والمعرفة «ما فوق الطبيعة» المُستخرجة من الوحي. فهل يكفي القول إنَّ الثانية «توسّع» الأُولى و«تُغنيها» كأنَّه «بنك معلومات» جديد يُمكن أن يُتاحُ لنا بأُعجوبة وبطريقة مُفاجئة؟ في هذه الفرضية، يجعلنا الوحي أكثر معرفة وعلمًا، لكنه لا يحوّل قلبنا الحجري إلى قلب من لحم! ويُمكن أن نُضيف إلى ذلك أنّ استشارتنا «بنك المعلومات الماورائية» هذا ليسَ مصلحةً لنا فحسبُ، بل نحن مُلزمون أن نفعلَ ذلك!

ولكي نفهم طبيعة المُشكلة ينبغي أن نستحضر في الذهن قرابة دلالية تُقيمها اللُّغة الألمانية بين *hören, horchen et gehorchen*: أي السمع والإصغاء والطاعة. وكما هو عليه الأمر بالنسبة إلى إمكان الإصغاء إلى كلام الله، على الأنثروبولوجيا

المُتعالية أن تُهيّئ إمكان طاعة حرّة غير مُستلبة للوحي الإلهي. إنَّ الدفاع التقليدي عن الدِّين الذي يُثير السؤال عن المصداقية التقليدية للإيمان، يغفل هذه المسألة وكذلك مسألة التاريخانية.

والأوجُهُ الثلاثة التي أشرنا إليها، إمكان الإصغاء، وإمكان الطاعة الحرّة، وإمكان الوحي التاريخي، تلتقي في العبارة المفتاحيَّة «السلطة الإذعانية» (HW, 37). وهذا المفهوم الموروث من مارشال يشكّل قلب فلسفة الدِّين عند راهنر التي يُحَدِّدُها بأنّها بمنزلة «أنطولوجيا السلطة الإذعانية من أجل الوحي» (HW, 25). وفي مكان آخر من النصّ يحدد أنَّ الذي يُهمّه هو «سلطة إذعانية بشرية» (HW, 172).

والفلسفة المسيحيَّة، أي الفلسفة التي تنظر إلى الإنسان على أنّه «مسيحي بالفطرة» (HW, 38; 55)، هي وَحدَها قادرة على أن تضطلع بهذه المُهمّة اضطلاعًا جيِّدًا. وليس المقصود تنصير مذاهب شبه فلسفية، ولو بعد حين، بل المقصود بلورة تحليلية الوجود البشري التي تظهر الإنسان الذي يحظى بامتياز «أن يقبل التنصير» (HW, 40; 57).

وقد أثار راهنر نفسه تأثيرًا هيغليًّا مُحتملًا في مشروعه. إنَّ فكرة فلسفة الدِّين التي عرضت للتوّ تحقّق «رفع» (*Aufhlebung*) الفلسفة داخل اللاهوت، بالمعنى الثلاثي للكلمة. فهي من جهة تتخلّى عن أيّ زعم لِجعل الفلسفة هي الأساس الوجودي الأخير للوجود الإنساني *Dasein*. فليس هدفها أن توفّر لنا المسوِّغات النهائية للعيش والأمل التي تقرّر معنى الحياة البشرية. وإذا كانت هذه المبرّرات موجودة، فعليها أن تأتي من مكان آخر. ومن جهةٍ أُخرى، ليست الفلسفة مُضطرة إلى ازدراء اللاهوت كما لو كان خطابًا غريبًا كلّيًّا عنها؛ بل إنَّها، بعكس ذلك، ترتفع لتلتقي الوحي الإلهي الفعلي الذي «أكمل» الكينونة الميتافيزيقية للإنسان. ولا يُمكن أن يُفهم الإنسان ميتافيزيقيًّا إلّا بصفته وِجهة وحي إلهي مُحتمل. وأخيرًا، الفلسفة بهذا المعنى «محفوظة» في اللاهوت نفسه، من غير أن يُمحى الفرقُ بين الفعل الميتافيزيقي والفعل اللاهوتي.

إنَّ فعلية الوحي المسيحي تُجبرنا، في الحقيقة، على أن نميّز بُعدين في الإصغاء إلى كلام الله؛ فهناك، من جِهة، ما يعود إلى التعالي الروحي للإنسان

(سلطة الطاعة)؛ وهناك، من جهةٍ أخرى، «الوجودي الماورائي» أي أخذ هذه البِنية الميتافيزيقية «على عاتق» النعمة الإلهية.

وتبدو ضرورة مثل هذا الرفع أوضح أيضًا إذا راعَيْنا التمزّق الداخلي في اللاهوت البروتستانتي، المشتّت بين طرفين مُتطرّفين داخل فلسفة الدِّين التي لا تعدو من جِهة أن تكون مَوْضعة مَعيش ذاتي (شلايرماخر)، وأن تكون من جِهة أخرى لاهوتًا يعني كلامُ الوحي أزمة *krisis* كلّ ما هو بشري، بشري فحَسْب، ومن ذلك الميتافيزيقا (بارت). ورأى راهنر أنّ هذين النموذجينِ يتطابقانِ في نهاية المطاف، لأنّه، من هذه الجِهة أو تلك، سواء تحدَّدَ الله بمجَرَّدِ مُستجيب لطلب أو رغبة بشريين أو بمعترضٍ مُطلق عليه، لن نترك الله ليكون من هو. وسيكون لفلسفة الدِّين مُهمّة البرهنة على أنَّ الوحي أكثر من مَوْضعة حالة دينية يعرفها الانسان، ثُمَّ إنَّ عليها أن تُثبِتَ أنَّ الانفتاح على وحي إلهي مُمكن يشكّل جزءًا من التكوين الميتافيزيقي للكينونة البشرية.

الانفتاح على الكينونة: النور والحجب.

يُقحم هذا المشروع بلا شكٌّ فكرةً ما عن الميتافيزيقا مُطابقةً للأُنطولوجيا. والفعل الميتافيزيقي هو الاستعادة المتبصّرة والموضوعية لما كان كلّ إنسان قد عاشه في تحقيق وجوده اليومي جدًّا. ومن غير الرجوع إلى الفكرة الهايدغرية «تحليلية المقولات الوجودية»، ولمزيد من الدقّة، من غير الرجوع إلى مشروع يتعلّق «بميتافيزيقا الوجود»، تظلُّ مُحاولة راهنر غير مفهومة. غير أنَّها تفترض سَلَفًا أيضًا فكرة مركزية عن الفلسفة المُتعالية الموروثة من مارشال: قضيتا الكينونة والإنسان تشكّلان وحدة أصيلة لأنَّ إحداهما تستدعي الأُخرى. ولمزيد من التحديد أيضًا، تتقاطع وتتشابك هنا أطروحتان. ففي البداية هناك الأُطروحة التمهيدية عن الأنطولوجيا العامة: إنَّها الوحدة الأصلية بين العلم والمعلوم، التي تقترح إمكان فهم الكينونة (HW, 81). وتُضاف إلى ذلك الأُطروحة التمهيدية عن أنثروبولوجيا ميتافيزيقية: جوهر الإنسان ينبغي أن يُفهم بصفته انفتاحًا على الكينونة بصفتها كينونةً (HW, 102).

ويرتكز الأساس الميتافيزيقي لفلسفة الدِّين على ثلاث تيمات يخصّص لها ما بقي من الكتاب: ماذا ينبغي لنا أن نفهم من تعبير الكينونة عمومًا؟ وماذا يعني

التساؤل عن الكينونة؟ وماذا عن الفارق الأُنطولوجي الذي يُتيح التمييز بين الكينونة والكائن؟ (HW, 53). لا نرى أوَّلَ وَهلةٍ، أهمية هذه الأسئلة «الأُنطولوجيَّة» لتأسيس فلسفة الدِّين. ومع ذلك، فإنَّ الأساس الذي حاوله راهنر يرتكز عليها وحدها.

1. الجواب عن السؤال الأول يؤثّر مُباشرة في ميتافيزيقا المعرفة المُشار إليها آنفًا: كلّ «أنثروبولوجيا ميتافيزيقية» تنطلق من الأُطروحة الآتية: الطبيعة الروحية للإنسان تتجلّى في الانفتاح على الكينونة بصفتها كينونةً. واستعارة الضوء أو بالأحرى «الإضاءة» (*Gelichtetheit*)، إضاءة الكينونة (HW, 57)، تتطلّب قدرة الروح على أن تصير كلّ شيء (*«anima est quodammodo omnia»*). هذان هما الشرطان المتعاليان حتى تتمكّن مسألة الوحي الإلهي المُحتمل من أن تنبثق. إنَّ تطابق الكينونة والمعلوم الذي تفترضه سلفًا الفكرة بالذات المتعلّقة بفهم الكينونة، يفترض بلا شكٍّ سلفًا «مُشاركة من الكينونة» (*Seinshabe*)، غير أنَّ هذه المشاركة ينبغي أن تُفهم بمعنى مبدإ مُماثلة الكينونة.

وعلى غِرار برتسوارا، جعل راهنر فهم مُماثلة الكينونة الفهم الميتافيزيقي الأساسي المُسبق لفلسفته للدِّين. إذ رأى أيضًا أنَّ «أسمى وحدةٍ بين الكينونة والمعرفة هي الافتراض المُسبق الوحيد لتواصل أسمى كينونةٍ مع الإنسان، الكينونة الصافية في 'ألوهيتها'، من خلال الكلام، من خلال الكلمة. وحتى يُمكن العقلَ الأول (اللوغوس) المتجسّد أن يعبّر 'من خلال كلمة الله» عما هو خفيّ في أعماق الألوهة، ينبغي أن تكون كينونة الكائنات من قبلُ عقلًا أول (لوغوس). وحتى يكون الكلام قادرًا على حمل كلّ نعمة وكلّ حقيقة، ينبغي أن تكون هذه الأعماق مجرّد دفع غامض ولجّةٍ أصلية مُظلمة، وألّا تكون إرادة عمياء، بل أن تكون نورًا أبديًا، مع أنّه نور يتعذّر على قوى الإنسان وحدها أن تبلغه» (HW, 68; 101-102).

هذا الإعلان الجافّ الصعب الذي يكتمل به الفصل الرابع خضع لتعديل إضافي في الملحوظات الأنثروبولوجيَّة في الفصل الخامس، حيث جهد راهنر ليُبيّن المعنى الذي تشتمل الطبيعة الروحية للإنسان على إمكان استقبال نور الكلام الإلهي الأصلي. هذه هي العقيدة الأكوينية «*reditio completa subjecti in seipsum*» «عودة الذات الكاملة في نفسها» التي تؤيّد الفكرة التي لا يكفّ الإنسان، في حياته النظرية كما في حياته العملية، استنادًا إليها، عن أن يتعالى

بنفسه. فحتى في أبسط فعل من أفعال المعرفة المحسوسة، نُنجز نقلة إلى الحدّ الذي يتجاوز حدود مُعطيات الإحساس الصافية. إننا «نفهم» دائمًا أكثر مما نُعطى، واضعين إيَّاه في إطار أوسع. وانطلاقًا من هنا يُطرح السؤال عن معرفة الوجهة التي يمضي بنا إليها هذا «الإفراط». وجواب راهنر هو أنَّه «يفهم» مقدَّمًا الكائن اللّامحدود، أو الله، وهو ما لا يعني أبدًا أنَّه يقدّم لنا تمثُّلًا لِذلك (HW, 83). وهذه الأطروحة ليست، في العمق، سوى استعادة للأطروحة الأكوينية التي مفادُها أنّ كل الكائنات التي تحظى بالمعرفة تعرف الله ضمنًا من خلال أيّ موضوع معرفي (HW, 85).

إننا نُصيب قلب هذه الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية بتأكيدنا «أنَّ الإنسان روح esprit، بما يعني أنَّه يعيش وينحو دائمًا نحو المُطلق من خلال الانفتاح على الله. وهذا الانفتاح على الله ليس حدثًا خاضعًا لرغبة الإنسان أي إنَّه يُمكن، بين وقت وآخر، أن يحدث أو لا يحدث، بل هو، بعكس ذلك، شرط الإنسان في إمكانه لأن يكون ولما عليه أن يكون ولما هو عليه دائمًا، حتى في أكثر حياته اليومية ضياعًا. الإنسان هو إنسان لا لشيءٍ إلّا لأنَّه يُوجد دائمًا على طُرق الله؛ سَواءٌ أعَلِمَ ذلك صراحة أم لم يعلم، أراد ذلك أم لم يُرده، لأنَّه دائمًا هو الانفتاح اللّامحدود للمحدود على الله (HW, 86; 124-125).

2. ألسنا نُبالغ في تضخيم الفلسفة؟ أو نقول بلغة هيغل: ألّا يُساوي فهم الكينونة بصفتها كينونةً، التي تضمّ في داخلها الكائن اللّانهائي، المعرفة المُطلقة؟ أوَليسَ ما يحضر في الوعي الدِّيني بصفته «تجلِّيًا» مجرّد تجلّ لشيء ما موجود أصلًا في الانفتاح اللّامحدود على العقل البشري؟ وعندما نقول إنّ الله يسكن داخل «نور يستحيل بلوغه» ألا يحمل ذلك تناقضًا عندَ من يعرف أنَّ نور الكينونة يُضيء كلّ شيء حتى الكينونة الإلهية؟

هذه الأسئلة هي التي سعى راهنر إلى الإجابة عنها، مبيِّنًا من خلال تحليل مسألة الكينونة أنَّ الانفتاح على اللّانهائي (الله) لا يُلغي أبدًا حقيقة أنَّ الأسهل على العقل البشري أن يقول ما ليس هو الله من أن يقول ما هو. وانسجامًا مع التوجّه الميتافيزيقي لتحليله، راح يبحث على صعيد الأُنطولوجيا العامة عن مبدإ الحلّ أو الجواب. فإذا كان فهم الكينونة يكمن في معرفة إيجابية ووضعية فالمسألة تصبح غير قابلة للحلّ. إذ لم نُعْطَ الكينونة إلّا في إطار سؤال الكينونة.

إنَّ تحليل البِنية المُتعالية لمسألة الكينونة تلتقي هنا مشاعر «التصوّف الليلي»: الكينونة والمُطلق، ليس هناك معرفة حَدْسية (HW, 99)، لأننا كائنات محدودة. إنَّ المعرفة الطبيعية لا تكتمل، في أية لحظة، بالنظرة السعيدة. ولا شكّ في أنّه يُمكن أن تكون هنالك رغبة طبيعية في رؤية الله، غير أنَّ على هذه الرؤية أن تُواجه حقيقة «أنَّ الإنسان يقف أمام الله كمن يقف أمام ذلك المجهول، ولو كان مجهولًا مؤقتًا في الأقل» (HW, 103).

إنّ وجوب طرح مسألة الكينونة هو الدليل القاطع على وجودنا العارض، بما يعني، في التفسير الذي قدّمه راهنر لذلك، أنَّ الإنسان لا يقف أمام الكائن اللّانهائي كما لو أنَّه أمام مثال أعلى جامد، بل أمام قوة يعرف أنَّها حرّة وقابلة لأن تتجلّى بحرية (HW, 111). وبعكس ما يُمكن أن نرتاب فيه، لا يعني الأمر فرضية اعتباطية بل يعني، بعكس ذلك، أنَّها احتمال مُندرج في الطريقة نفسها التي يطرح فيها الإنسان على نفسه سؤال الكينونة (HW, 114). بعبارة أُخرى، وجد الإنسان نفسه، بفعل تعاليه، في مُواجهة إله مجهول لا يعرف عنه شيئًا إلّا كون المعرفة البشرية تنطوي على الإمكان والمجال لتلقّي تدخّل إلهي حرّ (بِما يستتبع أيضًا إمكان عدم التدخّل، أي الصمت) في الحقل البشري.

والاستنتاج الأنثروبولوجي الأساسي من ذلك هو أنَّ كلّ معرفة تتضمَّن حبًّا هو ضمنيًا حبّ الله (HW, 126) ـ ونكاد نميل إلى أن نُضيف، في أعقاب اسبينوزا، أنّ الارتياح إلى الذات هو ضمنًا حبّ عقلي لله. ويفترض راهنر وجود «حبّ أساسي» (*Grundliebe*) (HW, 129) يُواكب كلّ الوجود البشري. ولا يمنع ذلك من أن يكون الإنسان موضوعًا أمام الخيار الأساسي بقَبول هذا الحبّ الأساسي أو برفضه. بهذا الشرط وحده تُصبح معرفة الله موضوعًا أخلاقيًا ودينيًا. «الإنسان هو الكائن الذي يقف بحبّ حرّ أمام إله الوحي المُحتمل» (HW, 133): هذا هو الطرح الأنثروبولوجي الأساسي الثاني في فلسفة الدِّين عند راهنر، وهو طرح قال هو عنه إنّه ليس سوى صدى فلسفي لتأكيد يسوع: «من يصنع الحقيقة يخرج إلى الضوء»[35].

---

(35) jean 3,21 الفكرة نفسها تؤدّي دورًا حاسمًا في فكر بلوندِبل.

3. السؤال الثالث والأخير يتعلّق بالمكان الملموس للوجود البشري الذي يُمكن أن يتحقّق فيه الوحي الإلهي، فبمعنى ما هو المسرح الذي يُمكن أن تُؤدّى عليه دراما الوحي. وإذا أُثيرت هذه القضية، انفتحَ التفكير الميتافيزيقي لدى راهنر على حوار مع مدارس أُخرى في فلسفة الدِّين تحت سقف فرضيَّة أنَّ هذه الفلسفات ليست «في العمق، سوى مُحاولات لتحديد المكان الذي على الإنسان أن يتوقّع فيه لقاء الله، حيث يُمكن أن يجد فيه إلٰهه» (HW, 138).

هذا ما تؤكّده نظرة استرجاعية إلى كبار ممثّلي المنهج العقلاني الذين مَرَرْنا بهم حتى الآن. «فالشعور بالخضوع المُطلق» لدى شلايرماخر يوفّر لنا إجابة مُمكنة، وتقدّم لنا أعماق العقل الهيغلي إجابة أُخرى، ويُمكن أن نُضيف إليهما نشوة العقل لدى شيلّنغ وتجربة الحوار لدى روزنتسڤايغ.

يضع راهنر في البداية فرضية مفادُها أنّ هذا المسرح ينبغي، في الأقل، أن يكون جديرًا بالله، أي ألا يَحُدَّ من هامش تدخّله. فلا يصحّ مثلًا تقديم مسرحية هاملت فوق مسرح الدُّمى. ورأى راهنر أنّه لا يُلَبّي هذا الشّرطَ شعور الخضوع المُطلق لدى شلايرماخر، ولا «المقدّس» لدى رودلف أوتّو، ولا «فلسفة الدِّين الحداثيَّة المزعومة» (HW, 139).

والحلّ الذي اقترحه هو قولُهُ إنَّ هذا المسرح «هو دائمًا وبالضرورة تاريخ الإنسان» (HW, 143). ويمكنُ إذ ذاك أن ننتظر منه تطوير نظرية في الشرط التاريخي للإنسان. لكن، هنا أيضًا، الميتافيزيقا التي تتَّخِذُ معالم أُنطولوجيا عامة هي التي تحظى بالأَوَلوية. ولا يمكن إلّا على خلفية نظرة معيّنة إلى الاختلاف الأُنطولوجي أن نفهم الزمنية، وانطلاقًا من هذه يُصبح في إمكاننا الانخراط في «تحليلية التاريخانية» (HW, 171). ولمزيد من الدقّة، يُثير السؤال فكرة أساسية عن علاقة الكينونة والظاهر (HW, 183). فهل يُمكن أن يكشف اللّهُ عن وجوه أُخرى له غير تلك الموجودة أصلًا، في صورة ضمنية في أيّ تجلٍّ للكينونة؟ هذا هو السؤال. ويكمن الجواب في أن يُقالَ إنَّ الكلام يملك القدرة على أن يستدرج إلى العطاء أيّ كائن في أُفق الظهور الظاهراتي (HW, 185).

ويقودنا ذلك إلى الأُطروحة الأنثروبولوجيَّة الأساسية الثالثة لراهنر: «الإنسان هو هذا الكائن الذي عليه، في تاريخه، أن يُصغي إلى وحي إلهي تاريخي مُحتمل

يصل عبر الكلام البشري» (Hw, 200). إنَّهما تاريخيتان تتواجهان: التاريخانية التأسيسية للوجود البشري من جِهة؛ ومن جِهة أُخرى تجلٍّ إذا تحقّق فسيُصبح تجلّيًا تاريخيًا، بدلًا من أن يكون تجلّيًا غير تاريخي، أو عابرًا للتاريخ.

أسـئـلـة

قبل أن أختم هذا الفصل الذي يكتمل به أيضًا تحليلي للمنهج العقلاني، سأصوغ بعض الملحوظات النقدية المتعلّقة بنموذج فلسفة الدِّين الذي يقترحه علينا راهنر.

1) لنتذكَّرْ مرة أُخرى أيضًا فرضيته التوجيهية: «الإصغاء إلى الوحي الإلهي المُقبل يفترض سلفًا تكوينًا أساسيًا خاصًا بالإنسان، ولكونه إصغاء حُرًّا عليه أن يؤكّد هذا الوحي من موقع علمه بما يفعله؛ وحتى يكون كلام الله نفسه مسموعًا بذاته ينبغي أن يقال كأنَّه كلام بشري، وهو ما يفترض سلفًا، مُجَدَّدًا، وجود هذا التكوين الخاص للإنسان» (HW, 207).

اقتراحُ فيلسوفٍ هذا أم اقتراحُ لاهوتي؟ راهنر نفسه يُعلن في الفصل الأخير من كتابه أنَّ «فلسفة الدِّين» عنده ليست سوى أنثروبولوجيا لاهوتية. ويؤكّد، في الوقت نفسه، أنَّ «فلسفة الدِّين إن طابَقَتْ ما ينبغي أن تكونه، فهي أنثروبولوجيا لاهوتية أساسية» (HW, 301). فكيف يُمكن حلّ المُفارقة في «لاهوت أساسي» يظهر كأنَّه «فلسفة الدِّين الأصيلة» (HW, 208)، من غير أن يجازف ويُضحّي باستقلال العقل الفلسفي على مذبح اللاهوت؟

والحقيقة أنّ راهنر يرفضُ المفهوم الشائع لِـ «فلسفة الدِّين» بصفتها محاولةً لفهم الدِّين في ضوء العقل الطبيعي وحده. وحين لا نكتفي بمجرّد «وصف لظاهرة الدِّين الثقافية»، نرتدّ إلى سؤال الحقيقة، وانطلاقًا منه إلى السؤال عن إمكان وجود «رابط وجودي» يصل الإنسان برُمّته بالله. ورأى راهنر أنّ «كلّ 'الأديان' القابلة للمُعاينة تجريبيًا ليست إلّا دِينًا ما دامت تتوصَّل فعليًا إلى إقامة هذا الرابط الوجودي الذي يصل الإنسان بالله الحيّ» (HW, 209).

ويُمكن أن يسلّم الفيلسوفُ، بلا شكٍّ، لراهنر بأنَّ «فلسفة الدِّين (إذا فُهمت بهذا المعنى) تنطوي على أنثروبولوجيا ميتافيزيقية» (HW, 209). ويُمكن أن

يمضي إلى درجةِ التسليم بأنَّ «فلسفة دينية معيارية» تحتفظ لنفسها بحقّ تقويم هذه التجربة الدِّينيَّة أو تلك، وهذا التصوّر أو ذاك لِلّهِ، تنطوي على نظرية فلسفية في معرفة الله. لكن هل يكفي استحضار الأمر اللاهوتي الذي «على الإنسان، استنادًا إليه، أن يُصغي إلى كلام الله» (HW, 211)، لإلحاق فلسفة الدِّين باللاهوت الأساسي؟ قد يُشَكُّ في ذلك.

2) القول الذي يُثير علامة الاستفهام في هذه الأُطروحة هو، على ما يبدو لي، تأكيدُ أنه إذا «تكلّم الله» مرة وتثبّتْنا من وجود «دين الوحي» أصبحت التأمّلات والأفكار التي تعكف عليها فلسفة الدِّين، ليست مُجَرَّدةً من جدواها الميتافيزيقيَّة الوجودية نفسها فحسبُ، بل تفقد فائدتها الميتافيزيقية كذلك (HW, 212). فهل يُمكن أن يقبل فيلسوفٌ الأطروحة أُطروحةَ أنّ «المكوِّن المستمرّ دائمًا في الفلسفة الإنسانية والجوهريّ في هذه الفلسفة، هو أنها جاهزة للتخلّي عن طبيعتها الوجودية التي تؤسّس الوجود لمصلحة الثيو ـ لوجيا (اللاهوت)» (HW, 215). هنا يُقدّم راهنر للفلاسفة عونًا، هو أداة الرفع الهيغلي *Aufhebung*، بعد أن يُمسْحنَه (يجعله مسيحيًا)، مذكّرًا إياهم بأنَّ وظيفة الفلسفة هي تهيئة العقل البشري لاستقبال بشارة الإنجيل. غير أنَّ هناك فَرْقًا كبيرًا بين أن نجعل الفلسفة استعدادًا للإنجيل *praeparatio evangelii* وأن نجعلها استعدادًا للاهوت *praeparatio théologia*! فهل نسينا أنَّه يُمكن أن يكون المرءُ فيلسوفًا، بل فيلسوفًا مسيحيًا، من غير أن يُصبح، بالرَّغم من ذلك، لاهوتيًا؟ ويكفي أن نستحضر صورة غابريال مرسيل، أو صورة أقرب إلينا، صورة بول ريكور، كي يتأكّد لدينا أننا غير مُقَيَّدينَ بالالتحاق مُغمضي الأعيُن بالأُطروحة التي لا تَعُدُّ فلسفة الدِّين، استنادًا إليها، سوى «تأسيس الاستعداد لِلّاهوت» (HW, 212).

3) الصفحات الأخيرة من كتاب المستمعون إلى الكلمة *Hörer des Wortes* تُبيّن أنَّ موضع الخلافِ هنا ليس مفهومًا معيّنًا للعلاقة بين الفلسفة واللاهوت فحَسْب، بل هو كذلك مفهوم خاص جدًّا للعلاقة بالأديان الأخرى. فهل تكفي إعادة المسألة إلى خيار «فلسفة الأديان» الذي يتبع الأحكام المُسبقة لمؤرّخي الأديان، انطلاقًا من مبدإ أنَّ جميع الأديان تحمل الهمّ عَيْنه، وإلى خِيار مُطالبة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بأن تكون «المحلّ الوحيد للوحي الإلهي الفعلي لله

الحيّ» (HW, 218)؟ فالأعمال اللاهوتية اللاحقة لراهنر، والمتعلّقة بعلاقة المسيحية بالديانات غير المسيحية، تُبيّن أنّه هو نفسه قد أعرب عن الحاجة إلى تخطّي هذا الخيار التبسيطي الذي يرجع مُباشرة إلى إدانة الحداثة.

4) مهما يكن من أمر في هذا الموضوع، من المُهمّ عدم الخلط بين أحكام اللاهوتي وأسئلة الفيلسوف. وإذا قارنّا بينَ ما سمّاه راهنر بعبارة غريبة «فلسفة الدِّين انطلاقًا من اللاهوت» (HW, 91)، وهي ما يبدو لي من ملامحها أنها مُطابِقَةٌ لِـ «الفلسفة الدِّينيَّة» كما سبق أن حدّدتها، وبينَ فلسفات الدِّين التي حلّلناها في الفصول السابقة، فسيظهرُ آنذاك أنَّ همّ تأسيس تاريخانية الوحي الإلهي على تحليل وجودي قد تَحَوَّلَ، جزئيًا في الأقل، عن التاريخ الدِّيني الفعلي الذي حاول منظّرو فلسفة الدِّين في القرن التاسع عشر أن يدمجوه، ولو بإجمالٍ وبتسرُّعٍ، في تأويلهم العقلاني للواقع الدِّيني. وبعكس ذلك عند راهنر، تجري الأمور كما لو أنَّ التشديد على تاريخانية الوجود *Dasein* تُخفي البُعد الدِّيني للتاريخ الكلّي. وللسبب نفسه، تكادُ فلسفة الدِّين عنده لا تقول شيئًا عن الديانات التاريخية الموجودة فعلًا.

أفتعودُ المسألة هنا إلى عجز مُوقت ناجم عن كون راهنر لا يعرض علينا سوى استهلال بسيط لا فلسفة دين مُكتملة، أم ترتبط مباشرة بخيار المنهج المُتعالي؟ إنَّ السؤال، مطروحًا بهذه الصيغة، يتجاوز فلسفة الدِّين الراهنرية بالمعنى الدقيق، وهو يعني بالتحديد ملامح لاهوت أساسي يجد جذوره في تصوّر خاص لـ «التجربة المتعالية». ففي ظلّ أية شروط ينجح في المُصالحة بين مطلب قابلية الفهم المتضمّنة في الخبرة المُتعالية والوجود التاريخي العارض؟[36].

«الإيمان والتفكير»: جناحا العقل

قبل اختتام هذه الأفكار، سألقي نظرة على آخر وثيقة من الوثائق الكنسية التي تناولت العلاقات بين الإيمان والعقل الفلسفي: الرسالة البابوية عن العقل

(36) انظر ملحوظات ريشارد شيفلر: Richard SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, p.200-213.

والإيمان *Fides et ratio* ليوحنا بولس الثاني. وليس المقصود بلا شكّ أن نعرض هنا تحليلًا مُسهبًا لهذه الوثيقة المُهمّة، بل الهدف هو استخراج بعض المقولات منها، ولاسيّما تلك المتعلّقة مباشرة بحقل بحثنا. فبعد مُضيّ نحوِ قرن على إدانة الحداثة، هل تسمح لنا الطريقة التي حدَّدت بها هذه الوثيقة العلاقات بين الإيمان المسيحي والعقل الفلسفي أن نفترض أنَّ هذه الإدانة لم يَعُدْ لها مُسَوِّغٌ؟ وهل نجد فيها عناصر تعني مباشرة فلسفة الدِّين؟

ودون الاستكانة لغُيوب حجّة الصمت *argumentum e silentio* أُريد أن أبيّن أنَّ هذين السؤالين يستحقان أن يُطرحا. فهل ينبغي أن نُوافق على حُكم بيتر هنريسي (Peter Henrici)، الذي يرى أنّ الرسالة تدافع عن «فهم مجدِّد جزئيًّا للفلسفة» التي تدّعي القَرابة، بحَسَب رأي الكاتب، من فلسفة موريس بلونديل، مع أنَّ اسمه لم يَرِد في النص قطُّ[37].

الفلسفة في خدمة البحث عن معنى للحياة.

لنتذكَّرْ مرة أُخرى أيضًا ماذا كان الحَدْس التوجيهي لدى كلٍّ من بلونديل ولابرثونيير: «نزعم أنَّ الفكر يخرج من الحياة ويعود إليها. والذين يزعمون التفكير من أجل التفكير بحدّ ذاته هم ضحية وهم. وفكرهم يأتي من كينونتهم، وبطريقة أو بأُخرى يعود إليها ليعدّلها ويشكّلها كما يشاء [...] يجب ألّا يزعم أحدٌ أننا نحتقر العقل وأننا نُلقي بأنفسنا يائسين في تصوّف رهبني. ما نُريده هو جعل العقل حيًّا والحياة معقولة»[38].

وما يصدم فورًا عند قراءة الصفحات الأُولى من الرسالة البابوية هو التعريف الذي يُمكن نعته بالوجودي، المتعلّق بالفعل الفلسفي، الذي يحرّكه اعتقاد أنَّ على الإنسان، منذ أن وُجِد، أن يُواجه «السؤال عن معنى الأشياء وعن معنى وجوده بالذات» (الفقرة الأولى). وقد وردت كلمة «معنى» في النصّ عددًا من المرّات كافيًا ليُعَرِّفنا إيقاع النصّ الأساسي.

(37) Peter HENRICI, «L'innommé. Maurice Blondel dans l'encyclique *Fides et ratio*», *Communio*, XXV, nº 6 (2000), p.53-66.

(38) Maurice BLONDEL, 1884. BNFL. 114B (Fonds Laberthonnière).

بهذا الفهم الوجودي للفلسفة، يبدو طلب المعنى وطلب التوجّه أمرين لا ينفصلان، كما هو الحال لدى روزنتسفايغ، ويزداد التقارب مشروعيةً كلما عرضت الرسالة البابوية الوحي المسيحي بصفته «النجمة الحقيقيَّة التي يهتدي بها من ينقدّم داخل قوالب عقلية المُحايثة ومآزق المنطق التكنوقراطي» وهي تقدّم له «إمكان إيجاد علاقة أصيلة بحياته، وذلك باتّباع طريق الحقيقة» (الفقرة 15).

وإذا كان الإنسان بطبيعته بالذات ينشد الحكمة، وإذا كان طلب الحقيقة لا يُقهَر، فإنَّ هذا الطلب، الذي ترك آثاره في التقاليد الحكمية في العالم كُلِّه، يجد تعبيره الفلسفي في الإرادة الحازمة في «طرح السؤال عن معنى الحياة وفي إعداد جواب» (الفقرة 3). إنَّ الفلسفة لا تظهر أبدًا في هذه الحالة كأنَّها من الكماليات الروحية، بل تظهر بصفتها ضرورةً حيوية. «الرغبة في اكتشاف حقيقة الوجود النهائية» (الفقرة 4). وهي بلا شكٍّ تمتدّ بجذورها في الذهول أمام وجود شيء ما بدلًا من عدم وجودِ أيّ شيء، ولكن ما دامَ الفكر مُقَدَّمًا على النَّسق، فإنّها تُصبح في نهاية المطاف «وسيلة لمعرفة حقائق أساسية متعلّقة بوجود الإنسان» (الفقرة 5).

وإذا «ظهرت الحقيقة أصلًا أمام الإنسان في صورة استفهام: هل للحياة معنى؟ وما هدفها؟» (الفقرة 26)، فإنّ الأمر يتعلّق بسؤال مأساويٍّ يضعنا في مُواجهة خيارات نهائية كان بلونديل قد حدَّدَها بعبارة «خيار أساسي». إنَّها ليست حقيقة عامة شاملة قابلة لأن يُشارك فيها الجميع ويسعى الإنسان لبلوغها فحسبُ، بل هي كذلك «مُطلق يصبح قادرًا على تقديم جواب ومعنى لكلّ بحثه: شيء ما نهائي يصبح أساس كلّ شيء» (الفقرة 26).

ويتلقّى السؤال صيغة أكثر مأساويَّةً إذا واجهناه بما سمّته الرسالة البابوية «أزمة المعنى» (الفقرة 81)، التي تعود إلى التفرّع المُتزايد للمعارف، ولمزيد من التعمّق، تعود إلى «شكل غامض من التفكير» يحثّ العقل البشري على التقوقع «داخل حدود مُحايثته، من غير الرجوع إلى المفارق (الله)» (الفقرة 81). كذلك فإنَّ النصّ لا يتردّد في تأكيد أنّه لا يجوز الإصغاء إلى أصوات الحوريات الفلسفية، وهي تؤكد أنّه «لا معنى للسؤال عن المعنى» (الفقرة 81).

البحث عن الحقيقة والثقة المُتبادلة.

البحث عن المعنى وطلب الحقيقة مُتلازمان، لأنَّ الإنسان بطبيعته «باحث عن الحقيقة». ورُويدًا رُويدًا يتجه هذا البحث نحو حقيقة نهائية قابلة لأن «تفسّر معنى الحياة» وقادرة على ذلك. ولأنها «حيوية وجوهرية للوجود»، فهي تستحقّ أن توصف بأنّها مُطلقة.

وفي الحِجاج الذي قامت عليه الرسالة البابوية، أصبحت الفكرة الحديثة (بل «الحداثيَّة») عن سؤال معنى الحياة أو الوجود لا تنفصل عن طلب الحقيقة الذي يتطلّع أيضًا إلى معرفة الحقيقة الموضوعية. وبالرَّغْم من الرهانات الوجودية والعملية والأخلاقية، تكون هذه الحقيقة خارج مُتناول الإنسان، هذا ما يؤكّده سفر التثنية Deutéronome (الكتاب الخامس من التوراة) (14-11 و30). وفي الوقت نفسه، نجد العقل الفلسفي مدعوًّا إلى الإقرار بأنَّ «الحقيقة التي يعرّفنا إيّاها الوحي الإلهي ليست الثمرة الناضجة أو النقطة المتوهّجة في فكرة صاغها العقل وبلورها»، بل ينبغي، بعكس ذلك، «أن تُستقبل بصفتها تعبيرًا عن المحبّة» (الفقرة 15).

وبعدما وضعت الرسالة البابوية البحث الفلسفي عن الحقيقة في كنف الحكمة السقراطية «اعرف نفسك» *gnothi seauton*، أشارت إلى أنّ البحث يتمّ «في إطار الوعي الشخصي بالذات: كلما ازدادت معرفة المرء للحقيقة والعالم ازدادت معرفته لنفسه في تفرُّدِه، في حين يزداد دائمًا ضغط السؤال عليه عن معنى الأشياء ومعنى وجوده بالذات. إنَّ ما يظهر بصفته موضوعًا لمعرفتنا هو، بسبب ذلك، جزء من حياتنا» (الفقرة الأولى).

هذه «الحقيقة المقدَّمَة للإنسان، وهي التي لا يُمكن له أن يُطالب بها، تندرج في إطار التواصل بين البشر وتحثّ العقل على الانفتاح على نفسه وعلى أن يحصل منه على المعنى العميق» (الفقرة 13). «إنَّ الفعل الذي به يعرض الإنسان نفسه على الله نظرت الكنيسة إليه دائمًا بصفته لحظة اختيار أساسي ينخرط فيها الإنسان من رأسه إلى أخمص قدميه» (الفقرة 13)، على ما يقول النصّ الذي يُغفل الإشارة إلى الحدّ الذي استطاع به الدفاع الموضوعي عن

الدِّين في بداية القرن أن يُقاوم مُقاربة شخصانية لفعل الإيمان، وهو ما بدا لَهُ أنه يُعَرِّض للخطر المعنى الفكري والمعرفي للإيمان.

وهنا بعكس ذلك، بناءً على هذا الشرط فحَسْب، لا يُصبح فعل الإيمان تنازلًا عن الحرية، بل العكس هو الصحيح: «في الإيمان لا تكون الحرية حاضرة فحسْبُ، بل هي مطلوبة». ويحتمل هنا أن يكون كاتب الرسالة البابوية أقربَ إلى الأُطروحات التي راح لابرثونيير يُدافع عنها في فلسفته في التربية: «ذلك حين تعتقد أنَّ الشخص يضع الفعل الأدَلّ على وجوده؛ لأنَّ الحرية هنا تُلاقي يقين الحقيقة وتقرّر أن تعيش في داخل هذا اليقين» (الفقرة 13).

ونُوجد ملامح الشخصانية نفسها في تعريف الإنسان الوارد في الكتاب المقدّس لـ «كائن يرتبط بعلاقاتٍ» بذاته، وبالشعب، وبالعالم وبالله (الفقرة 21). هذه الأُطروحة الأنثروبولوجيَّة هي التي تسمح بتحديد فعل الإيمان بصفته فعل ثقة بالآخر: «الإنسان بصفته كائنًا، يبحث عن الحقيقة، وهو [...] كذلك ذاك الذي يعيش بالإيمان» (الفقرة 31). ونتيجة ذلك هي أنَّ هذا الفعل «يبدو في الغالب أغنى بشريًا من مجرّد البداهة» (الفقرة 32). إنَّ البحث عن الحقيقة لا يختزل في اللهاث وراء المعلومات الجديدة دائمًا، بل يكمن أيضًا في علاقة حيَّة من العطاء والوفاء للآخر. «في هذا الوفاء الذي يعرف كيف يُعطي، يُضيف كاتب هذا الجزء من الرسالة، يجد الإنسان كلّ اليقين وكلّ الأمان» (الفقرة 32). والدليل على دعم هذه الأُطروحة ليس سوى الشهادة، «الشاهد الأكثر حقيقية على حقيقة الوجود» (الفقرة 32)[39].

الطُرق المتعدِّدة إلى الحكمة والبحث عن الحقيقة الوحيدة.

ثَمَّةَ حَدْس توجيهي ثالث، هو تأكيد أنَّ الدعوة السقراطية إلى معرفة الذات (التي لم تحدِّد الرسالة البابوية دلالتها في الأصل الدِّيني)، هي صدى للحكمة

(39) للتذكير فقط، في عام 1906، وهو العام نفسه الذي وضع فيه الكرسي الرسولي اثنين من كتبه على لائحة التحريم، نشر لوسيان لابرثونيير في حوليات الفلسفة المسيحية دراسة عن شهادة الشهداء وأُعيد نشرها سنة 1912، ثم حُرّمت سنة 1913.
(Lucien LABERTHONNIÈRE, *Le Témoignage des martyrs*, Paris, Bloud et Cie, 1912).

الكونية لدى كلّ الأمم، وهي الموجودة في النصوص المقدّسة والحكمة المأساويّة، وكذلك في الأبحاث الفلسفية. والبرهنة التي تَشغَلُ كلّ الفصل الثاني تمرّ عبر تأمّل في الكُتب الحِكمية داخل الكتاب المقدّس.

وفي هذه «المُقاربة الحِكمية [. . .] الإنسان فيلسوف بطبيعته» (الفقرة 64)، وهو ما يمكن التعبير عنه مع هايدغر بالقول: «وأن توجد يعني، قبل ذلك، أن تتفلسف»(40). وهذه الأُطروحة تحكم أيضًا مُعالجة موضوع التعدُّدية الثقافية. وهُما بديهيتان فلسفية ولاهوتية ينبغي أن تمنعاه من الانحراف في اتجاه النسبية. فمن الزاوية الفلسفية، ينبغي أن نطبّق على علاقة الإنسان بالثقافة جدلية هامبولدت (Humboldt)*، في العلاقة بين النشاط والمنتوج (*ergon*و *energeia*): «كلّ إنسان في ثقافة معيّنة تؤثّرُ فيه ويؤثّر فيها. الإنسان هو، في الوقت عينه، ابن الثقافة وأبوها، الثقافة التي يعيش في داخلها» (الفقرة 71). لذلك فإنّ النزعة التقليدية تُخطئ في رغبتها في تحويل التراث إلى طبيعة التراث ثانية. ومن الزاوية اللاهوتية، يُحطِّم الخلاص الذي يحمله المسيح الحواجز التي تفصل بين مُختلف الثقافات (الفقرة 70)، جاعلًا إياها أكثر قابليّة للارتفاع إلى الكلّي الإنساني الذي تصبو إليه الفلسفة.

إنّ معالم الإنسان الحكيم داخل الكتاب المقدّس الذي يطمئّن إلى قدرة العقل البشري على «استخراج المياه العميقة» للمعرفة، يعزّز أيضًا الصّلة بين البحث عن المعنى وطريق الحياة. وهذه القدرة الأساسية لا تكون، مع ذلك، «حكيمة» إلّا إذا تمايزت من «غطرسة من يظنّ أنّ كلّ ما يجنيه المرء هو ثمرة جهد شخصي» (الفقرة 18).

إنّ مسألة الغطرسة لا تكون بمثل هذه السلبية إلّا حينما تُواجه الحكمة البشرية عذاب الصليب، فَضحًا «لكلّ أولئك الذين يظنّون أنّهم يملكون الحقيقة في حين أنّهم يخنقونها داخل الطُّرق المسدودة في نظامهم المعرفي» (الفقرة

---

(40) Martin HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, Ga 27, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1996, p.3.

(*) لغوي ألماني ميّز بين العمل بصفته نشاطًا ونتيجة العمل، مثلما ميّز من بعد دوسوسير بين اللّغة والكلام. [المترجم]

23). و«بإمكان العَقل أن يمخر عُباب المُحيط اللّامتناهي للمعرفة» بعد مُواجهة هذا الجنون فَحَسب.

إنَّ التذكير بالبُعد الحِكمي في الفلسفة لا يقتصر هدفُهُ على إرساء البحث الفلسفي داخل الكتاب المقدّس، بل يبدو هذا البُعد كذلك ضرورةً ومُهمّةً راهنة في زمن تُجازف فيه الفلسفة بمُحاكاة المُبالغة في التخصّص على غِرار ما يحدث في فروع التخصّص في البحث العلمي.

كرامة الإنسان وقدرته الميتافيزيقية.

من أهداف إطراء الفلسفة استرجاع الفلاسفة للثقة بنور العقل «القادر بطبيعته على الوصول إلى الخالق»، مؤكّدًا كذلك «قدرة الإنسان الميتافيزيقية» (الفقرة 22). و«قدرة العقل هذه على الارتفاع فوق ما هو عارض لينطلق نحو اللّانهائي» (الفقرة 24) تُسَوِّغُ اهتمامَ الكنيسة بالفلسفة. لكنها تُسَوِّغُ أيضًا تدخّلات السلطة الكنسية في الحقل الفلسفي، الذي لم تكُفَّ الرسالة البابوية لحظة عن الإشارة إلى استقلاله، حتى ضدّ محاولات بعض اللاهوتيين استخدامه وسيلة في أيديهم.

إنَّ فتور الفلسفة تجاه اللاهوت و«عدم ثقتها بالعقل، وهو ما يتجلّى في جزء كبير من الفلسفة المُعاصرة» يردُّهُما إلى مصدر واحد: تخلّي «البحث الميتافيزيقي عن المسائل النهائية للإنسان» (الفقرة 61)، وهو تخلٍّ من أعراضه الأساسية الشغف المُفرط بالعلوم المسمّاة علومًا إنسانية.

لكن ماذا تعني كلمة «ميتافيزيقا» في هذا السياق؟ تحمل (الفقرة 83) جوابًا عن ذلك من المُفيد تفحّص مُفرداته. إنَّ «فلسفة ذات اهتمام أصيل بالميتافيزيقا» ينبغي أن تبدوَ قادرة على «تجاوز المُعطيات التجريبية لتتوصّل في بحثها عن الحقيقة إلى شيء ما مُطلق ونهائي وتأسيسي». ولا يُقال عن فكر إنَّه «ميتافيزيقي» إلّا إذا عرف كيف يجمع بين هذه المُفردات الثلاث التي ربما تكون الأخيرة منها أهمُّها. فعلى هذا تشدّد الرسالة البابوية في الحقيقة، وهي ترى فيه التحدّي الأكبر في الألفية الجديدة: «معرفة إنجاز الانتقال، الضروري بِقَدْرِ ما هو مُلحّ، من الظاهرة إلى التأسيس».

إنَّ فيلسوفًا يدّعي الانتماء إلى التراث الظاهراتي لا يملك إلّا أن يتساءل

عن المعنى الذي تنطوي عليه المفردتان «ظاهرة» و«تأسيس» في هذا السياق. وتزداد مُسَوِّغاتُ طرح هذا التساؤل عندما تُشير الرسالة، من غير أيّ تحديد إضافي، إلى أنّ «المنهجيَّة الظاهرانية» جزء أساسيٌّ من «علامات استئناف الفكر الفلسفي لعمله في الثقافة المُستلهمة من المسيحية» (الفقرة 59). ويُمكن أن نتساءل: أَلَم يكن ذلك دائمًا الخوف من «الظاهرية»، وهو ما يستمرّ في إثارة التعارض الكانطي بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته»، وهو التعارض الذي تفترضه نظرة الرسالة البابوية إلى مُهمّات الميتافيزيقا المُعاصرة؟

إعادة تأهيل حذرة لـ «منهج المُحايثة»

على هذه الخلفية يُمكن أن نُحاول الإجابة عن السؤال الذي طرحَهُ بيتر هنريسي (Peter Henrici): هل كان علينا أن نهتمّ بإعادة تأهيل ضمنية لـ «منهج المُحايثة؟» وكلمة «المحايثة» تبدو مكرّرة ثلاث مرات في النصّ، في كلّ مرة بدلالة مُختلفة. والمناسبة الأُولى سبقت الإشارة إليها، وهي سلبية بوضوح: «عقلية المُحايثة»، شأنها شأن العقلية التكنوقراطية التي تمنع الإنسان من الذهاب إلى آخر مدى عطشه إلى الحقيقة (الفقرة 15).

فهل تُصبح هذه «العقلية ذات نزعة المُحايثة» مرض الحداثة الوراثي؟ إن الفصل الرابع الذي يتناول العلاقات بين العقل والإيمان ينفتح على بانوراما تاريخية واسعة، تُوجز بعض «المراحل المُهمّة من اللقاء بين الإيمان والعقل». ونستذكر من ذلك التوكيد الآتي: منذ البداية، «لم يكن اللقاءُ بين المسيحية والفلسفة [...] مُباشرًا ولا سهلًا» (الفقرة 38). وإذا كانت المسيحية، من جهة، تلتقي الجهودَ النقدية للفلاسفة لتطهير تصوُّر الإلهي، ولـ «حيازة وعي نقدي لما نعتقدُهُ» (الفقرة 36)، فإنّ بعض المفكّرين المسيحيين، مثل ترتوليان (Tertullien)، يُمكن أن يقدّروا أنّ «لقاء الإنجيل يقدّم جوابًا مُرضيًا جدًّا عن السؤال عن معنى الحياة، وهو السؤال الذي ظلّ حتى ذلك الحين من غير جواب، بحيث إنّ مُعاشرة الفلاسفة بدت لهم بعيدة المنال، وبمعنى ما قد تخطّاها الزمن» (الفقرة 38). إننا نجد صدى هذه الأُطروحة في نصّ راهنر الذي شرحناه آنفًا.

وبعدما أقرّت الرسالة بتنوّع الطرائق التي اعتمدها الآباء الشرقيون والغربيون لإقامة علاقة بالمدارس الفلسفية (الفقرة 41) رسمت خطّ التطوّر العام الذي تميّز بهاجس مُزدوج، وهو ينطوي على هاجس الحصول كليًّا على «عقل مُنفتح على المُطلق» وهاجس تطعيمه «بثروة آتية من الوحي الإلهي». وفي سياق هذا التطوّر الطويل، أقرّت الرسالة بأهمية خاصة لفكر القديس توما، الذي نُعت بـ «رسول الحقيقة»، «لأنّه عرف، بواقعيته، كيف يتعرّف موضوعية المعرفة». والأسطر الأخيرة من هذا الثناء لـ «التجدّد الثابت» في الفكر الأكويني تُعلن فكرة تُلقي سَلَفًا ضوءًا على الطريقة التي تتناول بها الرسالة موضوع العلاقة بين «الظاهرة» و«التأسيس»: إنّ فلسفتها هي فلسفة الكينونة (être) لا فلسفة مجرّد الظهور «apparaître» (الفقرة 44).

وتجدر الإشارة كذلك إلى أنّ الرسالة* لم تَعُدْ البتّة تمثّل الفلسفة الأكوينية، كما كان الحال مع الرسالة البابوية (*Aeterni patris*) وهي الفلسفة الوحيدة التي انتسبت بالفعل إلى الديانة الكاثوليكية. إنّ استقلال الفلسفة يُفَسِّرُ سبب «عدم عَرضِ الكنيسة فلسفتها الخاصة وعدم تقنينها أية فلسفة أخرى على حساب سائر الفلسفات» (الفقرة 49).

وعند قراءة هذا التصريح، وهو غير مسبوق، يُمكن أن نتخيّل أنّ الخلاف بين بلونديل وماريتان (Maritain) في الحُكم الذي كانا يحملانه على الحداثة (وهو حُكم فلسفي وإن كان سياسيًّا أيضًا) لم يَعُدْ له مُسَوِّغ وجود البتّة. ومع ذلك، في اللوحة التي ترسمها الرسالة للحداثة، تكاد التقديرات السلبية تكون هي السائدة. فمنذ البداية، تُرمى فلسفة الحداثة بقصور أُنطولوجي لا يتضمّن خطر الاختزال الأنثروبولوجي فحسبُ، بل يتضمّن كذلك خطر انتكاسة الإنسان إلى تجربة التناهي المحتوم. وتبدو الأمور كما لو أنّ المفتاح الوحيد للقراءة المُمكنة للحداثة هو «الفصل التدريجي بين الإيمان والعقل الفلسفي» (الفقرة 48)، الذي أثمر ثمارًا فاسدةً: «الإنسانية المُلحدة»، والعَدَمية، ومذهب المنفعة الوظيفية.

ويتعزّز هذا الحكم السلبي أيضًا في الفصل المخصّص لتدخّلات الكنيسة

(*) رسالة بابوية نشرها البابا ليون الثالث عشر في 4 من آب/أغسطس من عام 1879 عن توما الأكويني واللاهوت. [المترجم].

في الحقل الفلسفي، إذ تضمّ اللائحة الطويلة «الانحرافات والأخطاء التي عادةً ما يقع فيها الفكر الفلسفي، ولاسيّما الفكر الحديث» (الفقرة 49)، ثم تطول أيضًا للتذكير بعدد آخر من الأخطاء الفلسفية التي تُصدّي لها، منها الإيمان بالوحي، والتقليدية الجذرية، والنزعة الأنطولوجيّة (الفقرة 52)، وكذلك «المزاعم الفلسفية ذات التوجّه الظاهري والغنوصي والمُحايث» التي شكّلت «قاعدة الحداثة» (فقرة 54).

وهذا التلميح إلى إدانة الحداثة، مهما يكن مُوجزًا، ينبغي أن يُثير انتباهنا. وهو يسير جنبًا إلى جنب مع فرضية تاريخية محدّدة: «إذا نظرنا إلى حالتنا الراهنة وجدنا أنَّ مشكلات الماضي تعود، ولكن بأشكال جديدة» (فقرة 55). أفلا يوحي ذلك بأنَّ الأخطاء الأخرى أو الأخطار التي كشفت عنها الرسالة في «العقلية المشتركة»: الفلسفة الماركسية والشيوعية المُلحدة والتلقّي الذي حظيا به من غير نقد «من بعض لاهوتيي التحرير* والخطابات عن «نهاية الميتافيزيقا»، وتضخّم الأشكال الجديدة للعقلانية، والإيمان بالوحي ومذاهب الإجماع، وحتى بعض التعبيرات الفلسفية عن مذاهب ما بعد الحداثة، يمكن تحليلها بوصفها أعراض ظاهرة «الحداثة الجديدة»؟ هذا ما يبدو ظاهرًا في اللوحة التي رسمتها الرسالة البابوية لمساوئ الفكر المُعاصر: الانتقائية، والنزعة التاريخانية، والنزعة العلموية (فقرة 86-87). وفي هذا السّياق بالتحديد استُخدمت كلمة حداثة مرتين للإشارة إلى الغواية التاريخانية التي تُطابق بين ما هو موجود بالفعل وبين الحقيقة (فقرة 87).

ومن العلامات المشجّعة أنَّ الرسالة البابوية تُشيرُ أيضًا إلى وجود «فلسفة انطلقت من دراسة المُحايثة لفتح الطريق أمام التعالي» (فقرة 59). ولم يكن بيتر هنريسي بلا شكّ مُخطئًا حين رأى فيها بصفتها «رمزًا لبلونديل في كتاب إيطالي»[41] نوعًا من تكريم حذر لمؤلف كتاب الفعل *L'Action*** لكنها مسألة

(*) مذاهب دينية في أمريكا اللاتينية تنتمي إلى التيارات اليسارية المُعارضة للرأسمالية. [المترجم]

(41) Peter HENRICI, «L'innommé. Maurice Blondel dans l'ensyclique *Fides et ratio*», p.65.

(**) كتاب ألفه بلونديل. [المترجم]

أُخرى أن يؤنّب الملاحظة العابرة *obiter dictum* على سبيل المثال بمباركةٍ رسميّةٍ للمشروع الذي صمّمه بلونديل للفلسفة، أو أن يقدّم كتاب الفعل *L'Action* بصفته «نقدًا فلسفيًا جاء 'لإكمال' الرسالة البابوية بشأن العقل والإيمان *Fides et ratio*» (م. ن.، ص62).

العملاق الغائب: فلسفة الدِّين.

ختامًا أستحضر «غير مسمّاة» أُخرى في الرسالة البابوية. فحتى حينما عرضت الرسالة مُختلف حقول البحث في الفلسفة المُعاصرة، لم تشِرْ البتّة إلى وجود فلسفة الدِّين. إنَّ الغياب المُدهش لهذا التعبير لا يعني أبدًا أنّ الرسالة قد استنكفت تمامًا عن ذكر مسألة العلاقة بين الفكر الفلسفي والدِّين. وفي هذا الموضوع، كان أحد المقاطع الأكثر أهمية هو إعلانًا مُوجزًا في الفقرة التي تتناول «مُختلف أشكال الحقيقة»، ويبدأ من بديهيات الحسّ المشترك (العام) إلى الحقائق التي تعود جذورها إلى القدرة العقلانية للفكر البشري، مرورًا بالحقائق العلمية والدِّينيَّة. وهذه الأخيرة «الموجودة في الإجابات التي توفّرها مختلف الديانات عن الأسئلة النهائية تبعًا لتقاليدها» تتجذّر هي أيضًا، بـ «معنى ما»، في الفلسفة (الفقرة 30).

ويبدو لي أنّ المُهمّة الخاصة بفلسفة الدِّين تروم انتزاع هذه العبارة «على نحوٍ ما» «en quelque mesure» من الغموض الذي تُحيطها به الرسالة البابوية. وفي ظلّ هذه الشروط يُمكن الصورةَ الجميلةَ في المقدّمة، التي تُشَبّهُ الإيمان والعقل بـ «الجناحين اللذين يسمحان للعقل البشري بأن يرتفع نحو تأمّل الحقيقة»، أن تأخذ كامل معناها. وليس المُهمّ هو الجناحينِ في ذاتهما، بل المهمّ هو الطيران أو التحليق الذي يجعلانه مُمكنًا. فالدجاج لها أجنحة كما النسور، ومع ذلك فهي لا تستطيع أن تطير عاليًا. وفي هذا المجال، نجد الإعلان الأكثر تشجيعًا في الرسالة، الذي يُحدِثُ قطيعةً مع مناخ الشكّ والتشهير الذي أدّى إلى إدانة الحداثة، هو تأكيد أنّ «حريّة *'parrhèsia'* الإيمان يجب أن يُوافِق جرأة العقل» (فقرة 48).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

BLONDEL, Maurice, *Œuvres complètes I. 1893*, éd. Claude Tresmontant, Paris, PUF, 1995.
——. *Œuvres complètes II. 1888-1913*, Paris, PUF, 1997.
——. «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896)», *ibid.*, p.97-174.
——. «Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse contemporaine» (1904), *ibid.*, p.387-454.
LE ROY, Édouard, *Dogme et Critique*, Paris, Bloud et Cie, 1907.
——. *Le Problème de Dieu*, 1929.
——. *Introduction à l'étude du problème religieux*, 1944.
MARÉCHAL, Joseph, *Le Point de départ de la métaphysique*, t. V (1926), Paris, 1949.
PRZYWARA, Erich, «Religionsphilosophie katholischer Theologie (1927)», *Schriften*, t.II, *Relgionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962, p.376-512.
——. *Analogia entis*, trad. Philibert Secretan, Paris, PUF, 1990.
RAHNER, Karl, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Munich, Kösel, 2e éd. 1963 (édition de poche: Fribourg, Herder, 1971); trad. Joseph Hofbeck: *L'Homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Tours, Mame, 1968.
——. *Geist in Welt*, Munich, Kösel, 2e éd. 1957; trad. R. Givord et H. Rochais: *L'Esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Tours, Mame, 1968.

لائحة المراجع.

CAPELLE, Philippe (éd.), *Philosophie et Apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.
COLIN, Pierre, *L'Audace et le Soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
DUBARLE, Dominique (éd.), *Le Modernisme*, Paris Beauchêne, 1980.
DUMÉRY, Henry, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 1963.
POULAT, Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 2e éd. 1995.
RAFFELT, Albert, *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels «L'Action» (1893)*, Fribourg, Herder, 1978.
THEOBALD, Christoph, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Francfort-sur-le-Main, Josef Knecht, 1988.
VAN HOOF, Anton E., *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Fribourg, Herder, 1983.
VIRGOULAY, René, *Blondel et le modernisme. la philosophie de l'action et les sciences religieuses*, 1896-1913, Paris, Éd. du Cerf, 1980.

القسم الثاني

النموذج النقدي

1

إرث النقدية الكانطية

داخل الأنهار الموجودة شمالَ المستقبلِ
ألقي شبكتي، شبكةً تحسُ أنتَ
متردّدا بثقلها
بالأحجار التي تكتُب
الظِّلالَ

(بول تسيلان Paul Celan : **منعطف النَّفَس،**
الأعمال الكاملة II، 14)

الفصل الأول

«ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»
«الدِّين في حدود العقل المُجرَّد»

- إيمانويل كانط -

أشرتُ في المقدّمة العامة إلى أنّ تقديم النَّمُوذَج النقدي يرتدي شكلًا ثنائيًا (diptyque، نصًا من قسمين): الأول مُخَصَّصٌ لفلاسفة الدِّين المُرتبطين بطريقة مُباشرة أو غير مُباشرة بالنقدية الكانطية، والثاني مخصَّص لتحليل بعض الفلاسفة الذين يُمكن تصنيفهم تحت عنوان عام: **النقد الأنثروبولوجي للدِّين**.

وفكرة جناحي العقل التي أنهيتُ بها تحليل النَّمُوذَج العقلاني، يُمكن أن تُفيدنا أيضًا مُقدِّمةً لمفهوم العقل النقدي لدى كانط. إننا نقرؤه، في الحقيقة، كاملًا في المقالة الساخرة التي نشرها كانط باسم مستعار سنة 1766 بعنوان: **أحلام رؤيويّ كما تفسّرها أحلام ميتافيزيقية**[1]، والتي تتناول كهانات الرؤيويّ السويديّ سويدنبرغ (Swedenborg). ففي الكتاب ذي الأجزاء الثماني أسرار

---

(1) Emmanuel KANT, *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques*, trad. Bernard Lortholary, *Œuvres philosophiques*, t. I, éd. Ferdinand Alquié. Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1980, p.527-592.

بعد ذلك، صارت تُذكَر مؤلفات كانط في متن النصّ، مع الإحالة على الأجزاء والصفحات في *Akademie-Ausgabe*، متبوعة بإحالات على طبعة لابلياد La Pléiade. ولتحليل نقدي للكتابة عن سويدنبرغ، انظر الطبعة المعلّق عليها من كورتي F. Courtès والتي صدرت في 1967 لدى فران Vrin.

سماوية كالستيا *Arcana Caelestia*، يزعم سويدنبرغ القدرة على التحرّر من جسده، والقدرة على أن يلتقط مِن بُعدٍ أرواحَ الأموات وعقولَهم ويتواصل معهم. وإذا كان سويدنبرغ يقدّم لنا مثلًا صورة لهذيانٍ من المخيال الدِّيني، فإنَّ فكرة كانط لا تنحصر في نقد الغباء والجنون الدِّينيَّيْنِ والذي طوّره المتنوّرون. بل كانت الفكرة العبقرية عنده تكمن في مُحاولته إقامة علاقة مُتبادلة يكشف عنها عنوان نصّه بالذات، بين العقل الدِّيني الذي يشعر أنَّه ظهرَ له جناحان يطير بهما ويحطّ في «جنة العقول السابحة في الأوهام»، والميتافيزيقيين العَقَديين الذي يصوّرهم مثل «الحالمين بالعقل الذين [...] يبنون في الهواء مُختلف عوالم الأفكار، ويعيش كلٌّ منهم في عالم منها هو عالمه» (II، 343؛ 1، 556).

وفكرة العقل لدى كانط التي تجعل الميتافيزيقا «علم حدود الفهم البشري» (II، 368؛ 1، 586)، لا تقتصر على طيّ أجنحة الباطنية والإشراقيَّة الدِّينيَّة، بل تدعو، في الموقع نفسه، الفلسفة العقلانية إلى «أن تطوي جناحيها الفراشيتين» مذكّرًا إياها بأنَّ العقل، وكذلك الدِّين، «لا يملك الأجنحة اللازمة ليبلغ الغيوم المرتفعة جدًّا التي تُخفي عن أعيننا أسرار العالم الآخر» (II، 373؛ 1، 592).

لكن، إذا كان على كانط أن ينتظر أيضًا نحو خمسة عشر عامًا قبل أن ينجح في توضيح فكرة العقل النقدي ويقدّمها للجمهور في كتابه نقد العقل المحض[2] (1781)، فإن المقالة النقدية عن سويدنبرغ جعلتنا نستشف الذي يحتمله مصطلح «نقدي» لدى كانط: لا يُوصف العقل بالنقدي إلّا إذا كان قادرًا على أن يرسم من الداخل حدوده الخاصة.

فأيّ موقف يُمكن أن يتخذه العقل النقديّ من الدِّين؟ فحتى إذا كان هذا السؤال هو الموجّه في كُتبه النقدية الثلاثة، فإنَّ جوابه الأكثر وضوحًا يقع في المؤلّف الذي نشره كانط سنة 1793 ضمن البرنامج الذي يحمل عنوان: الدِّين

(2) لنقاش معمّق لمعنى النقدية الكانطية ومعاركها في السِّجالات الفلسفية المعاصرة، انظر:
Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2e éd. 1999, p.9-184.

في حدود العقل المُجرَّد[3]. هذا المؤلَّف، الذي صدر بعد مرور عامين على قراره النهائي بالتخلي عن ثيوديسيا ليبنتز، وذلك في دراسته المشهورة التي عنوانها «إخفاق كلّ المُحاولات الفلسفية في الثيوديسيا» (VIII، 255-271؛ 2، 1393-1413)، يتألّف من أربعة أبحاث كانت مخصّصة أصلًا لمجلة واسعة الانتشار، غير أنّ البحث الأول، وهو «بحث في الشرّ الجذري» الذي صدر سنة 1792 في الكتاب الشهري في برلين *Berlinische Monatsschrift*، هو الذي حظي بِرضا سلطة المراقبة بالكنيسة.

والقراءة التي أقترحها هنا تُوافِقُ الفرضية التوجيهية التي قدّمها بول ريكور[4] الذي اقترح أن يرى فيها إعلانًا أوليًّا لِـ «هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين». هذه اللُّغة الاصطلاحية تُشير إلى أنَّ كانط لا يكتفي بتحديد فكرة الله أو بتطوير مفهوم «الدِّين الطبيعي»؛ ويؤوّل الدِّين الموجود بالفعل اعتمادًا على المصادر التي توفّرها فلسفته النقدية. ويكمن السؤال في معرفة نوع الفهم للواقع الدِّيني الذي يُمكن أن يُنتجه العقل النقديّ، في أثناء حرصه على تحديد حدوده الخاصة.

فنصّ كانط لا يُقرأ بسهولة، وهو يفترض سَلَفًا عددًا معيّنًا من المعارف العامة في الفلسفة الكانطية التي ينبغي أن تكون حاضرة بوضوح في الذهن قبل الشروع في قراءته.

---

(3) Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. A. Philonenko, *Œuvres philosophiques*, t.III, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1986, p.9-242. سأعتمد على هذه الترجمة الممتازة المُذيّلة بِعُدّةٍ هائلةٍ من الهوامش.

(4) Paul RICŒUR, «Une herméneutique philosophique de la religion Kant», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.19-40.

الفرضيات النقدية في المقاربة الكانطية للدِّين

الفلسفة النقدية: «نموذج جديد لتصوُّر الله».

أكّد كانط، منذ كتابه نقد العقل المحض، أنَّ مسألة الدِّين جزء من الاهتمامات الأساسية للعقل. إنَّ الفهم الفلسفي للواقع الدِّيني خاضع لإمكان طرح السؤال الآتي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، السؤال الذي يندرج في سياق السؤال المُزدوج: «ماذا يُمكنُني أن أعرف؟» وماذا عليَّ أن أفعل؟» (III، 522-523؛ 1، 1365). ويُضيف كتاب المنطق لعام 1800 والرسالة إلى ستادلين (Stäudlin) بتاريخ 4 من مايو/أيار من عام 1793 سؤالًا رابعًا يُفتَرَضُ أن يشكّل نقطة تقاطع الأسئلة الثلاثة الأولى: «ما الإنسان؟».

على خلفية هذه الأسئلة التوجيهية، يُمكن أن نُحاول فكّ رموز فلسفة كانط الدِّينيَّة. فحتى إذا كان السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، هو الذي «يحرّك فلسفة الدِّين»[5] الكانطية، فإنَّ معناه لا يُمكن تبسيطه إلّا من خلال المحطّات الثلاث: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، والدِّين في حدود العقل.

وينبغي أيضًا أن نحاول أن نُقَوِّمَ (وهو ما ننسى فعله غالبًا) أهمية السؤال الرابع: «ما الإنسان»، في التأويل الكانطي للدِّين. ومن بين كلّ الأسئلة التي يُثيرها كانط، يبدو هذا السؤال أصعبها. من هنا نفهم قوة تدخّل هايدغر الصائبة التي قضت بوضع هذا السؤال في المقام الأول وجعله الأكثر أساسية من بين كلّ الأسئلة. وبدلًا من أن يقرأ فيه هايدغر خطة لأنثروبولوجيا فلسفية، حاول أن يتبيَّن فيه معالم برنامج لِـ «ميتافيزيقا الوجود الإنساني *Dasein*»[6].

أمّا ما يتعلّق بتأويل الواقع الدِّيني، فيبدو أنّ علينا توخّي مزيدٍ من الحذر، وأن نتبع في البداية كانط نفسه وهو يبلور برنامجه لِـ «أنثروبولوجيا براغماتية». والعنصر

---

(5) Paul RICŒUR, «La liberté selon l'espérance», *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p.405.

(6) Martin HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», n° 61, p.261-302; *Id.*, Ga 28, p.35-40, 234-236.

الذي له أهمية خاصة هو ثلاثية كانط المتعلّقة بالمشاعر الثلاثة الخاصة بالإنسان: (الطمع) *Hobsucht*، و(غريزة السيطرة) *Herrchsucht*، و(حبّ الشهرة) *Ehrsucht*. ويُمكن أن نتساءل: أليسَ للدِّينِ، في حدود كونه نشاطًا بشريًّا، علاقة بهذه المشاعر الأساسية؟ لكن، يُمكن أيضًا أن نتساءل، على حدّ ما يقترح ريكور في تحليله المتألّق للثالوث الكانطي في الإنسان غير المعصوم: ألا يمكنُ تَصَوُّرُ ما يظهر أوَّلَ وهلةٍ من زاوية عدم العصمة من زاوية البراءة كذلك، وهو ما يُمكن أن يكون إحدى وظائف الدِّين[7]؟ ينبغي أن نجد في هذه الحالة بحثًا أصيلًا (*Suchen*) خلف البحث المرضي (*Sucht*).

وغالبًا ما لا نحتفظ من «الثورة الكانطية في اللاهوت الفلسفي»[8] إلّا بِوجهها السلبي: النقد ـ الذي هو في الوقت نفسه «تفكيك» للأدلة الكلاسيكية على وجود الله. فمنذ سنة 1763، نشر كانط ثلاثة نصوص عن اللاهوت الطبيعي، ولاسيّما الأدلة على وجود الله. وفي السنة نفسها، قاده بحثه في المقادير السلبية الثلاثة العظيمة إلى إعادة النظر في الفرضيات الميتافيزيقية المتعلّقة بالتفاؤل الليبنتزي وآثاره في الثيوديسيا. غير أنَّه ينبغي أن ننْتَظِرَ نقد العقل المحض لنرى كانط وهو يعكف على عملية تفكيك منهجي لـ «الميتافيزيقا الخاصة» التي يُعَدُّ اللاهوت الطبيعي أحد أركانها الأساسية.

وبعدما حصر كانط بصرامة مزاعم العقل المجرّد العقلاني في موضوع معرفة الله، شَرْعن فكرة الله بصفتها فكرةً ناظمة لا يستطيع العقل أن يُحيط بها، على غِرار فكرة العالم وفكرة الأنا. إنَّ نقده الموجّه إلى الأدلّة على وجود الله لا يعني أبدًا إلغاء فكرة الله نفسها. «ليس الله، كما يقول أوتفريد هوف (O. Höffe)، مقصيًّا عن الفكر، لكننا نشهد ثورة حقيقية في طريقة التفكير في الله». واقترح علينا كانط «نموذجًا إبداليًّا جديدًا للتفكير في الله»، «يحلّ فيه اللاهوت الأخلاقي محلّ اللاهوت الكوسمولوجي، وعلى نحوٍ أعمّ محلّ اللاهوت العقلاني (الميتافيزيقي). فما دامت الحريّة هي مصدر الأخلاق، فإنَّ الله لم يَعُدْ يُفكَّر فيه بمُفردات الكائن العُلْوي بل بمفردات الحرية» (م. ن. ؛ ص269).

---

(7) Paul RICŒUR, *L'Homme faillible*, Paris, Éd. du Seuil, 1960, p.127-141.

(8) من أجل تقديم موجَزٍ، انظر: Otfried HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit, la religion*. Paris, Vrin, 1985, p.266-306.

ويُمكن أن نميّز، كما يقترح هوف، أربع لحظات في تشكيل هذا النَّمُوذَج الإبدالي الجديد في التفكير في الله، الذي جعلته الكانطية أمرًا مُمكنًا.

عمل التفكيك: الإخفاقُ النظري للّاهوت العقلاني.

إن أول نصّ يُسهم في فهم فرضيات التأويل الكانطي للدِّين هو نقد العقل المحض، وعلى نحوٍ خاص قسم «الديالكتيك المُتعالي» الذي يتناول «المثال الأعلى المُتعالي». وهذه اللحظة الأُولى تكاد تكون سلبية كلّيًا، لأنَّها تُطابِقُ، في قسم كبير منها، النقد الجذري للمزاعم المعرفية في موضوع معرفة الله، بدءًا من الأدلّة على وجوده. إذ يبيّن كانط فيه «سقوط كلّ المقاصد الطموحة لعقل يتيه وراء حدود التجربة، كلّ تجربة» (III، 536؛ 1، 1382). أمّا ما يتعلّق بالمسألة العقلانية الخالصة بشأن وجود الله وقابلية معرفته، فتبدو الفلسفة النقدية مُرادِفةً لفعل التفكيك الذي يؤول إلى الجدل المُتعالي. يتعلّق الأمر بالبرهنة النهائيَّة على استحالة الأدلّة العقلانية على وجود الله، وانطلاقًا من ذلك، رفض أيّ زعم معرفي لِلاهوت الفلسفي (ومن ذلك، على ما يُبيّنه النص: **بحث في إخفاق كلّ ثيوديسيا** *Essai sur l'insuccès de toute théolicée*، مزاعم ثيوديسيا فلسفية خالصة).

ومن بين قِمَم هذا العمل التفكيكي، نجد التحليل النقدي للدليل الأنطولوجي الذي اختار كانط لتسميته مُصطلح «أنطو - ثيو - لوجيا»، وهو المُصطلح الذي استخدمَهُ، ولكن بمعنى أعَمّ، بعض الفلاسفة المُعاصرين، ولاسيّما هايدغر. وتستهدف العبارة لدى كانط الدليل المفهومي الصِّرف في الحُجّة الأُنطولوجيَّة كما تُسمّى دليلًا أُنطولوجيًا (Anselme de Canterbury, *Proslogion* 1077-1078, Descartes). ويُضاف إلى ذلك الدليلان اللذان يستندان إلى التجربة، وأوّلهما التجربة اللّامحدّدة أبدًا (التجربة الكوسمولوجيّة)[9]، ثم الدليل (الفيزيائي اللاهوتي) الذي يلجأ إلى تجربة نظام الطبيعة وقصديتها، وهذا الدليل، عندَ كانط، فضلًا عن كونه الدليل الأجدرَ بالاحترام، هو «الأكثر قِدَمًا، والأكثر وُضوحًا، والأكثر مُلاءمة للعقل البشري العام» (III، 415؛ 1، 1232).

---

(9) PLATON, *Lois*, liv. X, chap. 2-9; ARISTOTE, *Mét.*, liv. XII, chap. 6-7; *Physique*, liv. VIII, والتي تؤدي إلى ظهور المقالات الثلاث الأولى لـ Viae de SAINT THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I, qu. 1. a. 3; *S. contra Gentiles*, liv.I, chap. 1.

التفكير في الله. المثال الأعلى المُتعالي بصفته حارسًا لوحدة المعرفة وكلّيتها.

يُمكن أن نتخيّل كانط، للسبب نفسه، وهو يقرع جرس الحِداد على كلّ لاهوت فلسفي. لكننا لم نَنْتَهِ، في ذلك، إلى حلٍّ مع الله في أفق السؤال: «ماذا يُمكن أن أعرف؟» في النظرية الكانطية للمعرفة، تُوجد معرفة حيث يوجد حكم، وشرط إمكان وجود الأحكام هو التركيب الذي تنجزُهُ المقولات. وفي الوقت نفسه، يتطلّع العلم إلى معرفة شمولية أكثر علوًّا، بمعنى الوحدة والتماسك في أرفع مُستوياتهما أو بمعنى الامتداد الذي يُحيط بمجموع الموضوعات المُمكنة. نملك في الأقلّ فكرة هذه المعرفة الشمولية. ويتعذّر قطعًا أن تتحوّل هذه المعرفة الشمولية يومًا ما إلى واقع، أي أن يكون أحدهم قادرًا على القول: «الآن أعرف كلّ شيء»، فهو أمر مستحيل قطعًا. لكن يستحيلُ أيضًا التنكّر لهذا القصد المُركّب الشامل.

هنا يأتي دور الأفكار المُتعالية. وحتى إذا لم تُسهِم قَطُّ في المعرفة الموضوعية، فهي ضرورية بالذات لتمرين العقل. إنَّ وظيفتها تنظيمية محض وليست تأسيسية، كما يذكّرنا كانط لاحقًا في مُلحوظةٍ في المقالة الثانية من كتاب **الدّين في حدود العقل المُجرّد** (VI، 71؛ 3، 88). فمن بين كلّ الأفكار، فكرة الله وحدها تسمح فعلًا بجعل حقل المعرفة شاملاً. إنّها هي حارسة الوحدة النهائية للعقل. وحتى إذا لم يكن الله، أي المثال الأعلى المُتعالي، فكرة مُتعالية (مبدأ تأسيسيًّا)، فهو المبدأ المنظّم الذي يعبّر على نحوٍ أفضل عن مقصد الوحدة المنهجيّة لتكامل المعرفة المُطلق، الوحدة المُندرجة في مشروع العقل بالذات.

إنّ هذا الواقع هو ما جعل كانط يؤسّس إمكانًا جديدًا للتفكير في الله بصفته مِثالًا أعلى متعاليًا للعقل. كذلك ينبغي ألّا تُغفَلَ حدود هذا التحديد، أي المتعالي، وهو ما يُجبرنا على إدخال تحديدين مُهمّين أيضًا لنفهم المُقاربة الكانطية للدّين.

1. من الابتكارات المُهمّة في الفكر النقدي التمييز بين التفكير *penser* والمعرفة *connaître*. فالتفكير في الله ومعرفة الله لا يحملان المعنى نفسه أبدًا. إنّ المعرفة البشرية المحدودة تقتصر على عالم الظواهر؛ وهي لا تستطيع

تحصيل حَدْس عقلاني للعالم في ذاته (nouménal)، ويشمل ذلك الله. فهل يمكن إذن أن نخلص إلى استحالةِ جذرية لأية معرفة لِلَّهِ؟ هنا تدخل الفقرة 59 من نقد مَلَكة الحُكم، وهي فرضيَّةُ أنّ «معرفتنا لِلَّهِ كلّها ليست إلّا معرفة رمزية» (V، 353؛ 2، 1143). إنَّ المعرفة البشرية لِلَّهِ ينبغي بالضرورة أن تستند إلى صُوَر محسوسة مجازية وبلاغية. ورأى كانط أنّ هذه الفرضية وحدها هي التي تسمح بالتخلّص من مأزق التجسيم ومن تأليه قوى طبيعية، وهو المأزق الذي لا يختلف عن لاأدريَّة جذرية[10].

2. تحديد المثال الأعلى المتعالي للعقل ليس له إلّا القليل من الأشياء المُشتركة مع ما يُسمّيه الإنسانُ المتديّنُ اللّهَ. ولم يكن الفارق، الذي أشار إليه المقطع 32 من هيراقليطس، بين التسمية الفلسفية للمُطلق والتسمية الدِّينيَّة للإلهي، فارقًا أكبر إلّا في كتاب النقد الأول لكانط. والمسألة التي تُجيب عنها التسمية الفلسفية لله هي مسألة الشموليَّة المُمكنة للمعرفة، أي في النهاية مسألة وحدة العقل. وبعدما رجع كانط إلى كلّ التراث الميتافيزيقي، عَدَّ الله أسمى غايةٍ لكلّ فكر.

ولا شكَّ في أنّ بالإمكانِ أن نتساءل عن مدى مشروعيَّة مُطابقة المثال الأعلى المُتعالي بإله الوعي الدِّيني. لكن، يُمكن أن نتساءل أيضًا مع ريكور: أليسَ للنقد الكانطي للأوهام المُتعالية المُرتبطة بفكرة الله مغزى ممكن لفلسفة نقدية للدِّين؟ فأين يكمن «الخِصْبُ الفلسفيُّ غيرُ المستنفَد» لهذا النقد، الذي يتميّز جذريًا عن نقد فيورباخ ونيتشه اللذين سنتناولهما لاحقًا؟ «لأنّه يوجد فكر مشروع لغير المشروط يُصبح الوهم المُتعالي مُمكنًا؛ وهذا الوهم لا ينشأ من إسقاط البشري على الإلهي، بل ينشأ، بعكس ذلك، من امتلاء الفكر باللّامشروط (المُطلق) تبعًا لنمط الموضوع التجريبي؛ لذلك يُمكن أن يقول كانط إنَّ التجربة ليست هي التي تُقيّد العقل، بل العقل هو الذي يُقيّد ادّعاء الإدراك

(10) بشأن التناول الكانطي لمسألة التجسيم والتمييز بين التجسيم الدوغمائي والرمزي (مقدمات فقرة 57)، انظر:

François MARTY, *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchêne, 1980, p.175-198.

الحسّي إنه يُوسّع رقعة المعرفة التجريبية الظاهراتية، المكانية-الزمانية، حتى حدود مستوى الشيء في ذاته»[11].

الخير المُطلق (الله): المظهر الكانطي للأخلاق ـ اللاهوت.

كيف يُمكن ردم الهُوّة بين التصوّر الدِّيني لله والمثال الأعلى المُتعالي؟ نجتاز خطوة إضافية باتجاه فلسفة الدِّين الكانطية من خلال إلقاء ضوء كاشف على مجال البحث الثاني، نقد العقل العملي. والقسم الذي يتناول فيه «ديالكتيك العقل المحض العملي» (V، 107-148؛ 2، 738-787) يُواجه السؤال المُتعلّق بكيفية تقديم فكرة الله من زاوية السؤال التوجيهي الثاني: «ماذا ينبغي أن أفعل؟» المتعلّق بشروط إمكان الفعل الأخلاقي الخاضع للأمر المطلق.

لهذا ينبغي أن نُوافق على الانزياح المشار إليه: إحالة حلّ المشكلة على العقل العملي أي على العقل الأخلاقي الذي مبدؤه هو الحرية. إنَّ مُهمّة نقد العقل العملي، هي أن يُبيّن المعنى الذي يفترض بِمفهوم «الكائن الأول الوحيد الذي يتمتّع بسيادة كاملة وعاقلة» (III، 528؛ 1، 1372) أن يُصبح مقبولًا بصفته «مسلّمة» أو فرضيّةً لممارسة العقل العملي نفسها.

إنَّ تغيير المنظور ليس جذريًا بالقدر الذي نذهب إليه، لأنَّ منظور الاكتمال الذي يتميّز به العقل المحض قد نُقِل الآن إلى صعيد الإرادة حيث يتخذ شكل استهداف الخير الأسمى (الله) (*Absicht aufs höchste Gut*). وهذا المفهوم وحده يسمح بالتفكير في اكتمال الإرادة، أي في استيفاء المطلب العملي للاكتمال، وهو مطلب سام، إن لم يكن أسمى من مطلب الشمولية النظري. إنَّ المبدأ الذي يحكم النظرة الكانطية إلى العالم الأخلاقي هو: «افعل ما يجعلك قادرًا على أن تكون سعيدًا» (III، 525، 1، 1368).

وقد أعلِنَ تحويل اللاهوت العقلاني إلى «لاهوت أخلاقي» منذ ظهور نقد العقل المحض. وظهر في هذا السياق أيضًا تعارض كان له في ما بعد أثرٌ

(11) Paul RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p.406.

ملحوظٌ في التأويل الكانطي للدِّين: التعارض بين الإيمان «العَقَدي الصِّرف» و«الإيمان الأخلاقي» (III، 536؛ 1، 1381-1382).

والمقطع الحاسم المتعلّق بإشكاليَّتنا، يقع في الفصل المخصّص من نقد العقل العملي، وكذلك في «منهجيَّة ملكة الحكم الغائيَّة» من كتاب نقد ملكة الحُكم. فهنا تبرز مفاهيم مثل «للخير الأسمى» والشرّ اللذين يُعَدّانِ أيضًا مفتاحًا لفهم التأويل الكانطي للدِّين. وينصبّ السؤال على معرفة كيفيَّة إمكان مُصالحة الدِّين مع تأكيد استقلال القانون الأخلاقي، وهو القانون الذي لا يحتاج إلى أساس ديني لأنّه مُكتفٍ بنفسه. فلا وجود لشيء سوى القانون الأخلاقي نفسه والاحترام غير المشروط الواجب في حقه في أساس الأخلاق.

غير أنَّ كانط بذل ما في وسعه ليُبيّن أنَّ ما يستحيل العثور عليه من المنبع (إيجاد دين يشكّل قاعدة الأخلاق وأساسها) ينبغي بالضرورة أن يُوجد في المصبّ (الدِّين بصفته نتيجةً ضرورية للأخلاق). هذا التبدّل في المنظور يُلائمُ تمامًا التصوّر الكانطي للعقل العملي بصفته تفكيرًا في معنى الفعل المُستقلّ وفرضياته الضرورية وما يمُتّ إليها بصِلَة.

وقد أدخل كانط، في ما يتعلّق بهذه الاقتضاءات الضمنية، مبدأه المشهور الخاص بـ «مسلّمات العقل العملي» الثلاث: خلود النفس، والحرية، ووجود الله[12] (V، 133؛ 2، 769)، المطلوبة ليُصبحَ مفهوم الخير الأسمى (الله) ذا معنى. وينبغي أن نفهم كلمة «مسلّمة» (postulat) على أنّها أكثر من «فرضية» («لنفترض أن...»)، وعلى أنّها شيء مُختلف عن مجرّد أمر («ينبغي اعتقادُه»). ومنذ مقدّمة نقد العقل العملي حذّر كانط من سوء فهم مُحتمل لِعبارة «مُسلَّمة العقل المحض العملي»، التي ينبغي عدم الخلط بينها وبين اليقين القاطع الذي يميّز البديهيات الرياضية. إذ يوجد هنا نمط آخر من اليقين المقصود، لكنه ليس أقلّ يقينية. إنَّ العقل العملي «يُسلّم بإمكان وجود موضوع ما (حتى الله وخلود النفس) استنادًا إلى قوانين عملية قطعية، أي على حساب العقل العملي فحسب؛ لأنَّ يقين هذا الإمكان المسلَّم به ليس أبدًا ضرورة معروفة بطريقة

(12) بشأن هذه المسألة، انظر: Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. II, Paris, Vrin, 1972, § 44, p.166-177.

نظرية، ولا مِن ثَمَّ كذلك بطريقة يقينية، أي ضرورة معروفة بالنسبة إلى الموضوع، بل هو افتراض ضروري بالنسبة إلى الذات، لمُلاحظة قوانين العقل الموضوعية وإن كانت عملية، ومِن ثَمَّ، فإنَّ هذا افتراض ضروري فحَسْب» (V، 11؛ 2، 619).

يبقى أن نعرف ما «تحمله هذه الفرضيات المطلوبة في ظلّ علاقة عملية بالضرورة» (V, 133; 2, 769) من إسهام في الجواب عن تساؤلنا. إنَّ ألكسي فيلوننكو، بقريحته المُعتادة، قد مهَّدَ لمُناقشة الصعوبات التي أثارها مذهب المُسلّمات بالمُلاحظة التهكّمية الآتية: «ثَمَّةَ نُقّادٌ كثيرون طرحوا السؤال المتعلّق بمعرفة كيفيَّة إمكان أن تكون الحرية، سبب وجود *ratio essendi* القانون الأخلاقي، مطروحة بصفتها مسلّمةً، في حين أنَّ القانون الأخلاقي هو العلّة المعرفية *ratio cognoscendi*. إنَّ خلود النفس ولّد مظاهر حرج كثيرة. والخلاصة أنَّ الله هو، كما هي الحال دائمًا، الأقل إحراجًا»[13].

والمُسلّمات معتقدات ذات طبيعة نظرية تتناول حالات الوجود، لكنها تتعلّق، بالضرورة، بمتطلّب الاكتمال والتعميم الخاص بالعقل العملي. والكلمة الأساسية على هذا الصعيد هي «الانفتاح» *Eröffnung*. إنَّ الهدف العملي للخير الأسمى يحتاج إلى أفق غاية في الانفتاح ليتمكّن من أن ينتشر.

الحرية الوضعية والزمانية العملية.

خيرٌ لنا، في منظور تساؤلنا، أن ننطلق من ثانية المُسلّمات. فعندما أعلن كانط أوّلية العقل العملي، لم يقتصر على مواجهة مشكلة إنقاذ الحرية بإزاء الضرورة، أي بإزاء الحتمية. بل إنّه تساءل كذلك: كيف يُمكن أن يندرج الفعل الحرّ في منظور زمني، أي بعبارة أُخرى يُوجبُ عليه أن يطوّر فكرة زمانية عملية؟ بهذا المعنى، «أصبح المُرتكز الأساسي لمبدإ المسلّمات»[14] هو الحرية. إنّها ليست مُفترضة سلفًا في المُسلّمتين الأخريين فحسبُ، بل إنّهما هما اللتان تُتيحان لها أن تتوسّع في اتجاهات أُخرى.

---

(13) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. II, p.166.

(14) Paul RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, p.409.

وفي «تحليلية العقل العملي»، كان كانط قد أدخل أول تعريف تحليلي للحرية بالاستناد إلى فكرة الواجب التأسيسية. فالحرية بهذا المعنى هي سلطة الاستقلال الذاتي أي التشريع الذاتي. والحرية المُفترضة التي نحن بصددها الآن أقلّ شكلية وأكثر وضعية. إنّها الحرية الفعلية للشخص الذي «يقدر»، لـ «الشخص القادر»، على حدّ تعبير ريكور. وسنرى لاحقًا أنَّ هذا «الشخص القادر» هو، عندَ كانط، بالتحديد المُتلقّي الحقيقي للدِّين. إنَّـها جزء أساسيٌّ من «الحقيقة الموضوعية» للحرية، ذلك أنّه لا معنى لها إلّا إذا كانت مُشتركة مع الحريات الأخرى.

خـلـود النفـس.

إذا كانت مُسلّمة الحرية، التي يُمكن نعتها بالوجودية، تفتح الزمانية العملية التي تميّز السلوك، فإنّ ذلك يجعلنا نفهم على نحوٍ أفضل المعنى الذي تسمح به مسلّمة خلود النفس بعرض تضميناتها الزمانية. إذ ذاك نكتشف منظور (*Aussicht*) «تقدّم غير محدود» مطلوب لجعل الإرادة مُطابِقَةً كليًا للقانون الأخلاقي، وهي مُطابَقَةٌ يسمّيها كانط «قداسة». هذه هي الطريقة الوحيدة لمُكافأة «الجهد المتواصل من أجل الإقدام على طاعة فورية ودائمة لوصية العقل الثابت، وهي وصية ليست مثالية، بل هي واقعية» (V، 123؛ 2، 758). في هذا السّياق يحدّد كانط رهانات هذه المُسلّمة بالمقاربة الفلسفية للدِّين. فنحن أمام أحد أمرين: إمّا أن يخسر القانون الأخلاقي قداسته مُستسلمًا لعوارض الحياة البشرية؛ وإمّا أن يكون موضوع أحلام الحكمة الإلهية الغريبة؛ أي التي تنتزعنا من محدوديتنا. إنَّ حلّ المُعضلة ينبغي البحث عنه في جهة الانتظار (*Erwartung*) الذي لا يُطابِقُ معرفة ما وهكذا، فإنَّ مُسلّمة الخلود تعبّر عن «فسحة الرجاء في مسلّمة الحرية» (م. ن.، ص410) لأنّ المرء له حَقُّ «أن يأمل إكمال هذا التقدّم لاحقًا على نحوٍ دائمٍ وثابتٍ، ما دام قادرًا على البقاء حيًا حتى بعد هذه الحياة» (V، 125؛ 2، 798). ولا شكّ لي أنّه ينبغي أن نتساءل: ما الشروط التي تجعل المطلب العادي للاكتمال يتحوّل إلى انتظار موسّس؟ هذا السؤال بالتحديد هو الذي يجعلنا ننتقل من الأخلاق إلى الدِّين.

وجود الله وإمكان الخير الأسمى.

«ماذا عليّ أن أفعل؟»: هذا السؤال يلخّص الفائدة الثانية الكبيرة للعقل، بعد أن تحدَّدَ الآن بصفته عقلًا عمليًا. فالجواب هو: «علينا أن نسعى إلى تحقيق الخير الأسمى (الذي ينبغي أن يكون، بالرَّغم من كل شي، مُمكنًا)» (V، 123؛ 2، 760). هذا الجواب يقدّم لنا مفتاح المُسلّمة الثالثة بشأن العقل العملي. هذه المُسلّمة «تمنح العقل النظري العقلاني ما عليه أن يفكّر فيه حقًّا، وإن كان يبقي عليه غير محدّد بصفته ليسَ سوى مثال أعلى مُتعالٍ، أي يمنح المفهوم اللاهوتي لِلكائن الأسمى (الله) معنى (من الزاوية العملية، أي بصفته شرطًا لإمكان وجود إرادة محدّدة بهذا القانون)، واضعًا إياه مبدأً أقصى للخير الأسمى الذي يقبل الفهم، بوساطة تشريع أخلاقي نافذ في هذا العالم» (V، 133؛ 2، 770). ويقترح ريكور أن نرى هذه المُسلّمة ترجمة فلسفية لمفهوم الهِبَة (م.ن.، ص411)، المفهوم الذي ليس له، هو نفسه، مكان في الفكر الكانطي. إنّه يُشير في الوقت نفسه إلى أنّ الانتظار النظري، هنا أيضًا، يتمفصل في المطلب العملي. إنَّ الواجب الأخلاقي والفرضية الوجودية (الإيمان) يشكّلان العُقدة التي يتعذّر حلّها بين العملي والدِّيني. وعند هذه النقطة يبدو كانط مسيحيًا أكثر منه إغريقيًا. فهو لا يُؤمن بإمكان وجود حياة عاقلة يتحقّق فيها اتحاد الحياة العادلة والحياة السعيدة. إنّ التركيب المُتعالي للخير الأسمى الذي تجعله المُسلّمة الثالثة قابلًا لأن يفكّر فيه يمثّل «أكثر المقارباتِ الفلسفية صرامة في مملكة الله استنادًا إلى الأناجيل» (م.ن.، ص412).

وبعد ما أدرج كانط مُسلّمته الثالثة، وضع المعالم الأساسية لتأويله للواقع الدِّيني. إنَّ القانون الأخلاقي، كما يظهر الآن، قادنا إلى مفهوم الخير الأسمى بصفته غرضًا وهدفًا نهائيًا للعقل المحض العملي. فهو بذلك يُملي علينا فكرة محدّدة عن الدِّين، بصفته «اعترافًا بكلّ الواجبات على أنّها وصايا إلهية» (V، 124؛ 2، 765). فهل هذه عودة التبعية؟ لا، يُجيب كانط، لأنّ هذه الأوامر أنفسها مفهومة الآن بصفتها «بمنزلة قوانين جوهرية لكلّ إرادة حرة بذاتها».

والتمفصل بين الأخلاق والدِّين يبدأ بالتحدّد من اللحظة التي نُقرّ فيها بـ «أنّ الأخلاق ليست، بالمعنى الدقيق للكلمة، المذهب الذي يُعلّمنا الكيفيّة التي علينا

بها أن نجعل أنفسنا سعداء، بل الكيفيَّة التي علينا بها أن نُصبح جديرين بالسعادة». وحين يُضاف الدِّين إلى الأخلاق يُعلن «أمَلَ المشاركة يومًا ما في السعادة بالحدود التي نُصبح بها حريصين على ألّا نكون غير جديرين بها» (V، 130؛ 2، 766). بهذه الطريقة نجح كانط في المصالحة بين وصيّتين مُتناقضتين ظاهريًا: فمن جِهة، يرفض أن يجعل الأخلاق ما كانت عليه لدى الفلاسفة الإغريق، أي مدرسة في السعادة؛ ومن جهةٍ أُخرى، لا يُريد أن يُهمل قضية السعادة. إنَّ المذهب الأخلاقي، حين يجتاز العتبة «نحو الدِّين»، يُصبح مذهبًا في السعادة، «لأنَّ أمَلَ الحصول على السعادة لا يبدأ إلّا مع الدِّين» (V، 130؛ 2، 767).

نقول إذن مع ريكور إنّ التحليل الكانطي، الذي يقتضي أن تُضاف فيه السعادة إلى الأخلاق، يحدّد «بِنية ثانية للتلقّي في نقد الدِّين» (م.ن.، ص 407). إنَّ النقد يستهدف، والحالة هذه، الصُّور الدِّينيَّة التي يتخذها مذهب اللذة الحاذق الذي يمنح فيه الدِّين المرءَ ما لا تستطيع الأخلاق أن تمنحه إيّاه: الثواب والمواساة، أي بتعبير آخر الترابط بين الأخلاقية والسعادة. وإذا لم يكن ثَمَّةَ شيء يدفع، عندَ كانط، إلى الشكّ في ضرورة هذا الترابط، فلا شيء يضمن لنا تحقّق ذلك. «ولم يكن أحد يعرف، بالمُقارنة مع كانط، معنى الطبيعة المُتعالية لهذه الصِّلة، خلافًا لكلّ الفلسفة اليونانية التي تُعارِضُها مُعارَضَةً تامَّةً، فلم يأخذ جانب الأبيقوريين ولا الرواقيين: السعادة ليست صنيعتنا، وفضلًا عن ذلك، إنّه يكملها» (م.ن.، ص408).

«ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»: الحرية في أُفق الرجاء.

بعد هذه التوضيحات الأوّلية نحاول أن نقرأ نصّ الدِّين في حدود العقل المُجرّد، وهو النص التأسيسي الذي تشكّل فيه النُّموذَج النقدي لفلسفة الدِّين.

وقد سبق أن رأينا المعنى الذي قادتنا به فلسفة كانط الأخلاقية إلى عتبة فلسفة الدِّين. ويبقى علينا أن نحلّل على نحوٍ أدقّ الانتقال من الواجب ومن الجدارة إلى انتظار السعادة، وبتعبير آخر إلى رجاء الإنجاز. فما الشروط التي تجعل هذا الانتظار معقولًا، بدلًا من أن يظلّ مجرّد وهم، أي تعبيرًا عن الحاجة إلى الثواب أو المواساة؟ وإذا كانت هذه هي الحال، فإنَّ الدِّين ليسَ

سوى «مُستقبل وهم» يُعطي حالاتِ كبْتنا وَهْم المواساة بمُستقبل ليس له أيّ حقيقة.

وهنا أيضًا ينبغي أن نستحضر في الذهن بوضوح افتراضات التساؤل الكانطي. وأوّلُها، الأُطروحة المركزية التي تخترق الكتابين الأول والثاني من النقد، والتي أثّرَتْ مباشرةً في مقدّمة الدِّين في حدود العقل المُجرَّد: لا شيء يسمح بالقول إنَّ الأخلاق تحتاج إلى أساس ديني. «ومهما يكن حق العقل العملي في توجيهنا بعيدًا، فنحن لا نرى أنَّ أفعالنا واجبة علينا لأنَّها أوامر إلهية، بل نراها، بعكس ذلك، بمنزلة أفعال إلهية، لأننا مُلزَمونَ إيّاها في داخلنا» (III، 531؛ 1، 1375). والسؤال التوجيهي الثالث يعبّر عنه كانط بالكلمات الآتية: «إذا فعلتُ ما يجب عليّ، فبماذا يسمح لي أن أرجو؟» والسؤال الذي قال عنه إنَّه «نظري وعملي في آن معًا» (III، 523؛ 1، 1365)، أدخل منظورًا جديدًا، يسعى إلى ردم الهُوّة بين الضرورة الأخلاقية التي تقضي بجعلنا جديرين بالسعادة وضرورة أن تجعلنا حُظوظنا سعداء فعلًا.

ورأى كانط أنّه لا يُمكن إحداث انقلاب في ترتيب الأولوية بين السؤالين. فنحن حين نتعرّف بعمق، أيْ من غير قيد أو شرط، القانون الأخلاقي، حينذاك فحَسْب يُمكن أن يُطرح السؤال عن حقنا في السعادة وعن حظوظنا في بلوغها: «العنصران مُرتبطان، داخل الفكرة العملية، ارتباطًا جوهريًا، لكن على نحوٍ يُصبح معه الاستعداد الأخلاقي هو الذي يُمكّن، على سبيل الشرط، من المُشاركة في السعادة ولا يَصحُّ العكس، أي إنَّ منظور السعادة هو الذي يجعل الاستعداد الأخلاقي مُمكنًا» (III، 528؛ 1، 1371).

«الدّين في حدود العقل المُجرّد»: كتاب مفصلي

بعدما وضع كانط بحزم التأويل الفلسفي للدّين في كنف السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، هل يكون بذلك قد نجح في أن يُنصف التجربة الدّينيّة حقًّا؟ أليس للدّين المعيش على نحوٍ ملموسٍ ميل عارم إلى قلب الأولويات؟ وماذا تعني الوصايا العشر بصفتها ميثاقًا من غير الحكاية الأُولى المتعلّقة بتحرير الشعب الإسرائيلي من العبودية المصرية، وماذا تعني الخطبة على الجبل من غير التبشير بقدوم مملكة الله على لسان المسيح؟

ألا يكون الجواب مُسلَّمًا به؟ هذا ما تبيّنه الملحوظات النقدية لفرديناند ألكييه (F. Alquié)، الذي رأى أنّ «خصوصية التجربة الدِّينيَّة، أو إن شئنا خصوصية 'الواقع' الدِّيني، قد انطلت على كانط الذي لم يُرِدْ إلّا أن يُصالح الديانة المسيحية مع عقلانية كُتبه الثلاثة في النقد»[15]. وقد أثّرَتْ ملحوظة فيلونِنكو في هذا الأمر، حين تساءلَ هذا الناقد: أَلَم تقدّم كتابات كانط دليلًا فعليًا على «غياب حسّه الدِّيني غيابًا كاملًا»؟ «لا شكّ في أنّ كانط أراد أن يُقدِّمَ الأخلاقَ على الدِّين. وقد نجح في ذلك نجاحًا كبيرًا بحيث لا يكون مُجحفًا بحقّه أن يُقالَ إنّ كتابه ليس سوى محاولة لاختزال العالم الدِّيني التاريخي في الأخلاق، وهي الأخلاق التي ينبغي الإقرار، ولو مرة واحدة، بجفافها، والتساؤل من ناحية أُخرى عن مدى كون تحليل الدِّين هو الأقل نشرًا للحلقة المُتعالية»[16].

واقترح علينا مُؤوّلون آخرون قراءة أقلّ إشعارًا بالخيبة من نصّ كانط، إما بجعل تحليله للدِّين أحد النصوص الأساسية في نظامه الفلسفي، على غِرار ما فعله جان لوي بروخ (J. L. Bruch)[17]، وإما، كما اقترح بول ريكور، بأن نقرأ فيه «هيرمينوطيقا فلسفية للدّين» تتخذ معالم «هيرمينوطيقا فلسفية للرجاء».

(15) Ferdinand ALQUIÉ, «Introduction aux écrits de 1792-1793», E. KANT, *Œuvres philosophiques*, t. III, p.4.

(16) Alexis PHILONENKO, «Notice introductive», *ibid.*, p.13.

(17) Jean-Louis BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

تصميم الكتاب.

ظهر الكتاب في عصر أخذت فيه عبارة «فلسفة الدِّين» بالانتشار، وحينَ بدأ التحدّث أيضًا عن «نقد الدِّين»[18]، من غير تحميل هذه العبارة مدلولًا سلبيًا، وهذا دليل على أنَّ كانط لم ينخدع حين أكّد في مقدّمة الطبعة الأولى من كتاب نقد العقل المحض أنَّ «عصر النقد» قد بدأ أيضًا بصدد الدِّين كما بدأ بصدد التشريع (IV، 9؛ 1، 727). وقد بدأ بمقدِّمتين قصيرتين جدًّا للطبعتين الأولى (1793) والثانية (1794). وتلا ذلك أربعة فصول يُعَدُّ كلٌّ منها مبحثًا مستقلًا؛ مُخَصَّصًا لإحدى المجلات: الكتاب الشهري في برلين *Berlinische Monatsschrift*. وينتهي كل منها بـ «ملحوظة عامة» يُمكن أن تُقرأ بصفتها توضيحًا للمنحى النقدي وتحليلًا للمكتوب. والفكرة الأساسية التي تحكم هذه الملحوظات هي فكرة *parergon* (الهامش، والملحق، والديكور) التي سنحدّد معناها لاحقًا.

وبعدما تأكَّدَ لدينا أنّ هذه المباحث قد جُمعت بعدَ لأي، لا ينبغي أن يُنسينا هذا أنَّها تشكّل كلًّا مُتكاملًا. وقد اعتمد كانط فيها التدرّج في العُمق الذي احتكم إلى فكرة الشرّ الجذري. وهذا التقدّم يُمكن تصويره على النحو الآتي:

I ـ الشرّ الجذري

← التجدّد والانبعاث

II ـ منزلة التمثّل الدِّيني

← المُعجزة، الخُرافة

III ـ مُشكلة الإيمان الدِّيني

← الإشراقية

IV ـ مشكلة المؤسّسة الدِّينيَّة

← العبادة المزيّفة، صُنع المُعجزات

---

(18) انظر على سبيل المثال عنوان كتاب: J. H. TIEFTRUNK, *Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christentum* (1790).

العلاقة بالفلسفة النقدية.

تساءَلَ كلّ المؤوّلين عن المكانة التي يحتلّها هذا النصّ في إطار مؤلّفات كانط النقدية. فخلافًا للمؤلّفات النقدية الكبرى، كان هذا النصّ استجابة لظروف معيّنة. فهل علينا ألّا نرى فيه سوى كتابة احتجاجيَّة ضد الإسراف في الرقابة، على حدّ قول هرمان كوهين (Hermann Cohen)، أم علينا، بعكس ذلك، أن نجعل منه نصًّا أساسيًّا في نظرية كانط، بحَسَب القراءة التي يقترحها جان لويس بروخ (Jean-Louis Bruch)؟ الاستنتاج الوارد في مقدّمة الطبعة الثانية يُشير إلى علاقة ضعيفة جدًّا بالمؤلّفات النقدية الكبرى، لأنَّ كانط نفسه يقول إنَّه يفترض ببساطة وجود «الأخلاق المُشتركة وحدها» (VI، 14؛ 3، 27). غير أنَّ هذه الإجابة تؤخذ بحذر. فحتى إذا لم يكن الكتاب ينتمي إلى متن الفلسفة المُتعالية، فبالإمكان التساؤل عن مدى كونه ينضم بصفته «نتيجة حتمية *volens nolens* إلى النظرية المُتعالية»[19].

والاستدلال الكانطي محكوم بأُطروحة تقدُّم الأخلاق على الدِّين، وهي التي أُعيد تأكيدها في الصفحات الأولى من مقدّمة طبعة عام 1793. وما إن أقرَّ بأنَّ «الأخلاق لا تحتاج إلى فكرة كائن عُلوي يتخطّاه ليعرف واجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه لكي يُراقبه»، باختصار، ألّا تكون للأخلاق «بأيّ شكل من الأشكال، حاجة إلى الدِّين، وأن تكتفي بذاتها بفضل العقل المحض العملي» (VI، 3؛ 3، 15)، حتّى تساءَلَ عن المعنى الفلسفي للواقع الدِّيني، عندما نتناوله في تنوّع تجلّياته التاريخية وتعدّد تعبيراته، بدءًا من التمثّلات الدِّينيَّة إلى التنظيم المؤسّساتي، ومرورًا بالفعل الطقوسي. وإذا أضفنا إلى نهاية المقدّمة أنَّ «الأخلاق نقود، [...]، بلا ريب إلى الدِّين، ومنه تتسع حتى فكرة المشرّع الأخلاقي القدير، الذي يقع خارج الإنسان والذي ينطوي في إرادته على الغاية النهائية (من خلق العالم)، والذي يمكنه وينبغي له في الوقت نفسه أن يُصبح هو الغاية النهائية للإنسان» (VI، 6؛ 3، 18-19)، وجدنا كانط يرسُمُ الإطار العام لتأويله الفلسفي للواقع الدِّيني الذي يحتلّ الدِّين المسيحي فيه مكانة مرموقة.

(19) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1321.

عنوان الكتاب وغَرَضه.

كان ينبغي أن يسمّى الكتاب في الأساس «الدِّين بحَسَب العقل المجرّد»، غير أنَّ مناقشة النُّقاد أرغمت كانط على أن يُدخل التحديد الآتي: «داخل حدود العقل المجرّد» (*innerlhab der Grenzen der bloßen Vernunft*). ولن نخلط بلا شكٍّ بينَ «العقل البسيط» و «العقل المحض». ومن جهةٍ أخرى، نتذكّر أنَّ كانط يميّز بدقة بين الحدّ (*Grenze*)، والفاصل (*Schranke*)، وهو تمييز فرض نفسه خلال نقد الهذيان الصادر عن الفيلسوف اللاهوتي الدانمركي سويدنبرغ. فما من عقل «عاقل» إلّا ذاك الذي يعرف حدوده (limites). لكنه، مع ذلك، ليس عقلًا محدودًا (bornée)! إنَّ الهجوم العنيف على الإفراط في الرقابة وَفَّرَ لكانط فُرصة جديدة لتحديد معنى هذا التمييز. إنَّ الرقابة *censure* فرضت حدودًا *bornes*، أمَّا النقد، فقد وضع من الداخل حدودًا *limites* لاستخدام العقل استخدامًا مشروعًا.

ولم يُغفل كانط قُدرةَ العقل، في ما يتعلّق بالدِّين، على مُحاولة تجاوز حدوده. وهو يفعل ذلك في كلّ مرة يزعم أنّه يُحَوِّلُ الدِّين الموجود حقيقة إلى «مجرّد» دين العقل. لهذا السبب، حين تحدّث كانط، في مقدّمة الطبعة الثانية، عن «دين محض للعقل» (VI، 12؛ 3، 25)، حرص على توضيح هذه الفكرة من خلال دائرتين مُتراكزتين، ليست إحداهما خارج الأُخرى، بل إنَّ إحداهما تحتوي الأخرى.

ويستحضر العقل، بهذا المعنى، على حدّ ما اقترحه فيلوننكو (م.ن.، ص1318) من جِهة، المعرفة الدِّينيَّة المشتركة بين البشر في التاريخ، واللُّغة، والكُتب المقدّسة، إلخ. من غير أي ادّعاء لإحداثٍ أيّ تعديل عليها؛ ويحتفظ، من جِهة أُخرى، بحقّه في إصدار حُكم قاطع عليها «انطلاقًا من هذه الخطوط الداخلية». والمسار المعتمد هنا ليس تحليليًّا بل هو تركيبيّ، لأنَّ على العقل أن يتعرّف في داخله مفهومًا يفترض أنّه من مصدر مُفارق. غير أننا نرى أيضًا مكمنَ الصعوبة: ما يوجد خارج حدود مجرّد العقل هل ينبغي أن يُنظر إليه بصفته شيئًا ثانويًّا، على ما توحي به كلمة *parerga* أي الهوامش؟

والتحليل الفلسفي للواقع الدِّيني منظورًا إليه بأوجُهِهِ الثلاثة: التصوّر، والإيمان، والمؤسّسة، يُثير مُشكلات نوعية تُرغمنا على أن نتساءَلَ: إلى أيّ حدٍّ

تكون الفلسفة المُتعالية والنقدية مسلّحة لتحليل ظاهرة وضعية، وتاريخية، وتجريبية؟ لذلك، ينبغي تحقيق انتقالها، إلى الحدّ الأقصى: مُحاولة فهم الدِّين بالوقوف على الخطّ الفاصل بين المُتعالي اللّاتاريخي والدِّيني التاريخي.

مفهوم الدِّين.

كلّ التحليل الكانطي محكوم بتعريفه المكرّر للدِّين: «الدِّين (منظورًا إليه ذاتيًّا) هو معرفة كلّ واجباتنا بصفتها أوامرَ إلهية» (VI، 153؛ 3، 183). وهذه الصيغة التي يؤكّد كانط أنّها تحدّد مفهوم الدِّين عمومًا موجودة في كلّ أنحاء الكتاب. «فالدِّينُ لا ينبني إلا على فكرة ألّا نرى الله في كلّ واجباتنا إلّا بصفته المشرّع الذي ينبغي احترامه وإجلاله كلّيًا» (VI، 103؛ 3، 126). والله في هذا المنظور هو «الحاكم الأخلاقي» للعالم (VI، 99؛ 3، 120؛ .cf VI، 110؛ 3، 153)، وهذا ما عبّر عنه كيركيغارد بطريقة ساخرة قائلًا إننا لا نرى الله، في الفلسفة الكانطية، إلّا في صورة شُرطي. إنَّ الدِّين هو «التقيّد الفاعل، لغاية أخلاقية، بكلّ الواجبات كما لو كانت أوامره الإلهية» (VI، 105؛ 3، 127) وسنحتفظ على نحوٍ خاص بالتصريح الذي ينصّ على «أنّه لا يُوجد في الدِّين الكونيّ واجبات خاصة تجاهَ الله، لأنَّ الله لا يستطيع أن يتلقّى أيّ شيء منا، ولأننا لا نستطيع أن نؤثّر فيه أو أن نفعل أيّ شيء من أجله» (VI، 155؛ 3، 184). لهذا السبب ينبغي التمييز بين قلب الدِّين بالذات وحواشيه الطارئة، بل الخَطِرَة على جوهره بالذات.

حرية مجروحة في جذرها:
محنة الشرّ الجذري

لغز الإثم الأخلاقي بصفته مفتاحًا للقراءة الفلسفية للدِّين.

قضى قرار كانط التمهيدي بإقامة صِلَة قوية بين الحرية البشرية كما هي معيشة بالفعل بشريًا، والجواب الذي يقدّمه الدِّين عن قضية الشرّ الأخلاقي. ولم يكن من قبيل المُصادفة أن يخصّص البحث الأول من الأبحاث الأربعة بالتحديد لمسألة «بحث في الشرّ الجذري». إنَّ هذا التأمّل لِلُغز الشرّ الجذري يشكّل نقطة الانطلاق الحقيقية في التفكير الكانطي الذي يجعلنا نكتشف أنَّ قدرتنا على الفعل الحرّ باتجاه الخير تشتمل على جرح أصلي، أي إنَّه، بعبارة أُخرى، في أصل (*Wurzel*) كلّ فعل، في أساسه، هناك الشرّ الأخلاقي.

ومن خلال تفسير الدِّين بصفته ردًّا على تحدّي الشرّ يُمكن أن يكتسب السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» معنىً فلسفيًا. من هنا يأتي اقتراح بول ريكور الذي يدعو إلى قراءة الدِّين في حدود العقل المُجرَّد بصفته «مُحاولة تسويغ الرجاء فلسفيًا على حساب تأويل فلسفي لرمزية الشرّ وللنصّ المُتعلّق بالتصوّرات، والمُعتقدات، والمُؤسّسات التي تعيّن حدود الدِّيني بصفته دينيًا»[20]. وبدلًا من أن يُؤخذ «البحث في الشرّ الجذريّ» بصفته مجرَّدَ تمهيد لفلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق للكلمة، حَكَمَ هذا البحث كلّ التحليل الكانطي للتصوّرات، والمُعتقدات، والمؤسّسات الدِّينيَّة، هذا التحليل الموجود في الكتب الثلاثة الأُخرى. وما يؤمّن وحدة المشروع كلّه، هو الحرص على أن نفهم في حدود العقل المُجرَّد الوسائل التي يمتلكها الدِّين لبعث الحرية الموسومة بالجرح الأصلي للشرّ.

التهيّؤ للخير والنزوع إلى الشرّ.

لا يكون القانون الديني مقبولًا، عندَ كانط، إلّا إذا لم يُلْغِ حرية المرء. إذ إنَّ التبعية المُطلقة ليست تهديدًا للحرية، بقدر ما هي تعطيل لها. وما ينبغي

(20) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.20.

التفكير فيه هو «مُحايثة المبدأ السيئ في الصالح»، وهي المُحايثة الغريبة التي تشكّل الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية. إنّه السؤال عن معرفة مدى إمكان العثور، داخل حدود العقل المجرَّد، على المُعادل الفلسفي لمذهب الخطيئة الأصلية.

وقد أجاب كانط عن هذا السؤال في مُناسبتين. إذ أشار في البداية بقوة إلى التهيّؤ الطبيعي للخير بأشكاله الثلاثة: الشكل الحيواني للحفاظ على البقاء، ثم شكل التهيّؤ للوجود البشري والوجود الشخصي. ويتبيَّن بعد ذلك أنَّ هذا التهيّؤ المثلّث يجد مُعادله في النزوع إلى الإثم الأخلاقي المصاحِب للطبيعة الإنسانية كما هي، أي بمعزل عن أية إرادة سيئة أو صالحة. وينبغي أن نعني بـ «النزوع» (*Hang*) الأساس الذاتي لتحديد الاختيار الحرّ، قبل الفعل السيئ بحدّ ذاته، وقبل اختيار الفعل السيئ بالذات (VI، 31؛ 3، 44). وهذا النزوع إلى الشرّ الأخلاقي يمثّل الوجه الثلاثي لهشاشة القلب البشري، ونجاسته وخُبثه.

لكن بأيّ معنى ينبغي أن يُوصَف الشرّ بـ «الجذري»؟ إنَّه يتسلَّلُ إلى جذور السلوك البشري بالذات؛ ولهذا فإنَّ كلمة جذر (racine) ينبغي أن تُحمَلَ على المعنى «النباتي» و«الأخلاقي» في الوقت نفسه[21]. ولا يكفي القول إنَّ الإنسان سيّئ بطبيعته؛ بل ينبغي الذهاب إلى تأكيد أنّه سيّئ في أصله بالذات. إنَّ وجود مثل هذا النزوع الكوني، المُلازم للطبيعة البشرية، يُمكن التثبُّتُ من وجوده بمعزل عن استحضار أية تجربة. ولا شكّ في أنَّ كانط نفسه قدّم لائحة طويلة من «الأمثلة الصارخة» (المأخوذة، كما لو بالمصادفة، من الحضارات القديمة) غير أنَّ ذلك لا يمثّل المُراهنة الفلسفية في استدلاله. وتكمن المشكلة الحقيقيَّة في فهم الطبيعة الخاصة بهذا النزوع (الميل)، بفضل الإشارة إلى إمكان الكلام على «شرّ فطري في الطبيعة البشرية»، مع الاحتفاظ بالقول إننا «اكتسبناه» (VI، 32؛ 3، 46).

ويستبعد كانط في البداية الحلّ السهل القاضي بالبحث عن جذور الشرّ في مجرّد الحساسية. بل يؤكّد بقوة أنَّ أُصول الطبيعة، الناجمة عن مجرّد الحساسية لا تمتّ بأية صِلَة مباشرة إلى الشرّ الأخلاقي. ومن جهةٍ أُخرى، لا يكفي كذلك

(21) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1327.

مجرّد الكلام على مجرّد فساد في العقل الأخلاقي التشريعي. إنَّ التفسير الأول يضع الشرّ في جِهة الحيوانية البسيطة، أمَّا الثاني فيُحَوّلُ الإنسان إلى كائن شيطاني متمرّد على الله على طريقة الشيطان. والحال أنَّ الإنسان ليس حيوانًا مجنونًا، ولا مَلَكًا خائبًا.

إنَّ الشرّ جذري بالقَدْرِ الذي بِهِ «يُفسد أساس كلّ المبادئ العامة» (VI، 37؛ 3، 51). وينبغي البحث عن جذوره في مستوى تكوّن المبادئ العامة لسلوكنا، حيث يظهر بصفته انحرافًا أصليًّا، «إنَّ كانط لا يقف عند لائحة الشكاوى المتعلّقة بالخبث البشري، بل يذهب مُباشرة نحو أدَقّ صُوَرِ الشرّ، الصورة التي يُصبح فيها حبّ الذات هو الباعث على الامتثال خارجيًّا لشريعة الأخلاق، وهو ما يعرّف الشرعية تمامًا بمُعارَضَةِ الأخلاق. وحين يسكن الشرّ في مكر قلب بشري لا يتوصّل إلى معرفة طبيعة نيّاته الحقيقية، ويظهر أكثر مكرًا حينما يتماهى ببساطة مع الطبيعة بصفتها طبيعة محسوسة»[22].

وحتى إذا لم تكن القوى البشرية قادرة على القضاء على الشرّ، فإنَّ كانط يرفض أن يخلط بين الشرّ والخُبث المحض، أي اختيار الشرّ بصفته شرًّا. إنَّه يرى فيه التعبير عن هشاشة الطبيعة البشرية، العاجزة عن المُضيّ حتى النهاية خلف المبادئ المُكتسبة، أي ذاك الذي يسمَّى، في لغة أُخرى أقرب إلى التجربة الدِّينيَّة، «القلب السيئ». وبعبارات أكثر فلسفية، يُمكننا القول إنَّ مبدأ الشرّ الجذري يدلّ على الفكرة الكانطية عن المقدار «السلبي». فلا يقتصر الشرُّ على كونِهِ حرمانًا من الخير *Privatio boni*، بل هو اعتراض حقيقي على فعل الخير، وقوة مقاومة له و«نفور فعلي منه»، على حدّ قول جان نابير (J. Nabert)[23].

والتفكير الفلسفي في الشرّ الجذري يجعلنا نكتشف وجهًا جديدًا للحرية البشرية. في حين تظهر هذه مُستقلّة، أي بصفتها طاقةً تختار لنفسها قانونها الخاص، فهي تظهر الآن بوصفها حرية جريحة بالميل العُضال إلى الشرّ. وللسبب نفسه يرفض أيضًا أيّ تصوّر طبيعي لأصل الشرّ (الشرّ أو العدوانية

---

(22) Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p.252.

(23) Jean NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955, p.159-165.

بصفتهما مُكَوِّنينِ مُلازمين للسيرورات الطبيعية)، يتساوى فيهِ التفاؤل الساذج والتشاؤم البطولي. وإذا كان هذا المذهب يكشف لنا الوجه الأكثر عمقًا والأكثر إلغازًا في الوقت نفسه، من وجوه حريتنا، فهو يجعل مسألة الرجاء أمرًا مُستعصيًا: إذا كان الشرّ مقدارًا سلبيًّا، فالأمر يحتاج إلى قوة مُساوية في الأقل من أجل التجدّد والانبعاث، وإلّا فإنَّ وضع الإنسان يُصبح ميؤوسًا منه.

الشرّ الجذري والخطيئة الأصلية.

هل مذهب الشرّ الجذري مجرّد ترجمة فلسفية لمذهب الخطيئة الأصلية؟ بمعنى ما، نعم، وبمعنى آخر، لا. إنَّ الفلسفة النقدية تُجبرنا، في الحقيقة، على أن نُدخل تمييزًا بين مفهومين للأصل يتعذّر تبسيطهما: الأصل العقلاني والأصلي الزمني. إنَّ احترام حدود العقل الفلسفي مجرّدًا تمنعنا من إبداء رأينا في الأصل الزمني (الدنيوي) للفعل السَّيِّئ، مع توضيحنا أصله العقلاني: «لا يوجد في نظرنا أساس معقول، يُمَكّننا من أن نستوعب كيفيَّة إمكان تسلُّلِ الشرّ الأخلاقي إلينا» (VI، 43؛ 5، 59). والإقرار بهذا العجز يوفر لنا سلاحًا نقديًّا لرفض التفسيرات التي تُيسّر فهم الشرّ بسهولة كبيرة، من خلال استحضار الفكرة الطبية عن المرض الوراثي، والفكرة القانونية عن الدَّيْن الوراثي، أو أخيرًا، الفكرة اللاهوتية عن السقوط والخطيئة الأصلية.

وفي الوقت نفسه يرى كانط أنَّ تأويله الفلسفي يُوافِقُ تصوّرات الكُتب المقدّسة عن بداية الشرّ. وما يحتفظ به، في الحقيقة، من نصّ الكتاب المقدّس هو أُطروحةُ أَنّ «الإنسان لم يقع في الشرّ إلّا بالإغواء وهو لم يفسد على نحوٍ أساسي» (V، 44؛ 3، 60). لهذا بالتحديد، فإنَّ السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» ليس بلا جدوى، لأنَّ «الإنسان يملك إرادة طيبة، على الرَّغْم من فساد قلبه، ويملك رجاء العودة إلى الخير الذي انحرف عنه». وفي هذه النقطة المحدّدة ينقلب كلّ شيء: «مفهوم الشرّ الجذري يُصبح هو نفسه المكوّن الأول في رجاء مُسَوّغ»[24]. وفي إمكاننا أن نستنتج هذا التحليل المتعلّق بالشرّ الجذري من خلال عبارات ياسبرز (Jaspers): «إننا، بدلًا من أن نُوَلّد كينونتنا بوساطة المُبادرة الأخلاقية، نريد أن نتخلّص من المأزق بمجرّد

(24) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.27.

السيطرة السطحية على أنفسنا. إننا نريد تعتيم المصدر الأصلي، وعدم الاستماع إلى الصمت. إنّ كانط يجبرنا على أن نبلغ بفكرته النقطة التي سيتحدّث الأصل نفسه فيها من داخلنا، هذه النقطة التي يُمكن أن يُلامسها الفكر، دون تحويلها إلى شيء معلوم يُصبح وحده مُنطلق الثورة الأخلاقية»[25].

«حـواشـي» الدّيـن

في مقطع عنوانه «ملحوظة عامة» يُنهي به المبحث الأول، يقدّم كانط أفكارًا أوضَحَ بشأن تحليله للشرّ الجذري من أجل القراءة الفلسفية للواقع الدّيني. في هذا النصّ شرح فكرة تتعلّق بشروط «إعادة التهيّؤ الأصلي للخير إلى قوته»، وهي القضية التي شكّلت الخيط التوجيهي في الكتابين الثاني والرابع. وتنتهي الطبعة الثانية بملحوظةٍ مُهمّة لا تبشّر بالتطوّرات اللاحقة فحَسْب، بل تتحدّث كذلك مطوّلًا عن حدود وافتراضات التأويل الكانطي للدّين في حدود العقل مجرّدًا. وتبدو الأمور، بحَسَب ما يذكر كانط، كما لو أنّ المفاهيم الدّينيَّة لـِ «النعمة» و«المُعجزة» و«السرّ الخفي» و«وسائل النعمة» يُمكن تناولها بصفتها مقاديرَ مُهملة تنتمي إلى «حواشي الدّين داخل حدود العقل المحض» (VI، 52؛ 3، 70).

وما يظهر أوّلَ وهلةٍ بصفته مجرَّدَ «أمر ثانوي»، يُطابِقُ، في الوقت نفسه، الإغواءات الأساسية الأربعة التي تعرّض لها الدّين. وقد استُعيدت على شكل نقد صريح، في الملحوظات الختامية في الكتب الثلاثة الأخرى.

- حواشي الدّين		«نُسَخ مزيّفة من الدّين»
- تجربة داخلية	(مفاعيل النعمة)	
- حماسة		
- تجربة خارجيّة	(معجزة)	خرافة
- إشراقة العقل	(أسرار)	إشراقية
- فعل يتجاوز الطبيعة	(وسائل النعمة)	صنع المُعجزات

(25) Karl JASPERS, «Le mal radical chez Kant», *Deucalion*, n° 4 (1952), p.227-252 (trad. Jeanne Hersch), p.242.

لنحاولْ الآن عَرضَ الكُتب الثلاثة الآتية، في ضوء الخيط المُرشد لمسألة العلاقة بين الدِّين والأخلاق من جِهة والنظرة إلى الشرّ الجذري من جِهة أُخرى. ويَقرِنُ ريكور كلّ واحد من الكُتب ببِنية أساسية في الدِّين: التمثّل (II) والإيمان (III) والمؤسّسة (IV)، لافتًا النظر إلى أنَّ عنوانات الكتب الثاني والثالث والرابع تُحيل كلّها على لغة القوة: «سيطرة» (II)، و«غلبة»، وقيام «مملكة الله» (III)، و«سيادة» (IV).

التمثّلات الدِّينيّة وتأويلها الفلسفي

الموضوع الأول يتعلّق بمنزلة التمثّلات الدِّينيَّة. وعنوان البحث الثاني «صراع مبدأي الخير والشرّ للسيطرة على الإنسان» يشير فورًا إلى الصّلة الوثيقة بموضوع الشرّ الجذري، مشدّدًا على دافع الصراع الروحي. والدرس الكبير الذي تقدّمه الأخلاق الرواقية يبقى صالحًا دائمًا: لا تنمو الحياة الأخلاقية عضويًا كما تنمو النطفة، لكن، ينبغي التوصّل إليها عَنوةً، لأنَّ علينا أنْ «نُحارب سببًا من أسباب الشرّ موجودًا أيضًا في داخلنا» (VI، 57؛ 3، 71).

ومع ذلك، يرى كانط أنَّ الرواقيين أنفسهم كانوا يُكوّنون فكرة غير مُناسبة عن هذا الصراع. إنَّ «تمريناتهم الروحية» (*askèsis*) لم يكن هدفها سوى تقوية العقل بالسيطرة تدريجيًا على الميول الطبيعية (تهذيبها)، بما يعني أنَّ الأمر لا يعدو كونه «عملًا تهذيبيًا»: التدرّب شيئًا فشيئًا على «السيطرة على النفس». والشرّ مطروح هنا هو شكلٌ من الغباء، ونقص في الذكاء. لهذا، فإنَّ العاقل فاضل بطبيعته. ويدعم كانط، كما سيفعل من بعده كيركيغارد، فكرة أنَّ فرضية الشرّ الجذري تضعنا في مواجهة خصم عنيد جدًا: خُبث القلب البشري نفسه (VI، 52؛ 3، 72). ومرة أُخرى يضعنا وجود الشرّ الجذري في الإنسان في مواجهة «مبدإٍ تفسيري يظلّ مُعتمًا أبدًا داخل الضباب» (VI، 59؛ 3، 73).

وفي هذا السِّياق يُناقش كانط مكانة التمثّلات الدِّينيّة ووظيفتها. إنَّ دهاءَ القلب البشري يُمكن تمثُّلُهُ كما لو أنه صادر عن عقل داهية. إنَّه لا يستطيع أن يَردَ منه كذلك فحَسب، بل عليه أن يَرِدَ من هذا العقل الداهية، لأنَّ هذه هي الطريقة الوحيدة التي «تجعلنا قادرين على إدراك المفهوم المُتعلّق بما يتعذّر علينا

الوصول إلى أسراره من حيث الاستخدام العملي». وما يُهِمّ في الاستخدام العملي هو صورة من يُمارس الغواية، من غير أن يفرض علينا ذلك مباركة صورة محدَّدة لِقوى الجنّ، كما نبَّه كانط على الفور إليه.

إنَّه يلفت النظر، في الهامش، إلى أثر تمثّلات «الجنة والنار» في «الأخلاق المسيحية». هذا التعارض وحده يُنصف تمامًا الطبيعة الدرامية في التعارض بين الخير والشرّ اللذين لا يتمايزان كما تتمايز «السماء» و«الأرض» فحسبُ. إنَّ لغة كانط هنا معبّرة جدًّا عن الطبيعة «التأويلية» لمُقاربته التمثّلات الدِّينيَّة. فالفيلسوف يعرف جيدًا أنَّ الجحيم «صورة مجازية، ولهذا فهي مُنفِّرة» (3، 73)، أي أنَّها بعبارة أخرى، كلّ شيء إلّا أن تكون مفهومًا فلسفيًّا. غير أنَّ مُهمّة الفيلسوف هي تسويغ وجود تلك الصورة بعد إجراء تأويلٍ صحيح لها. فعليه أن «يُسَوِّغ هذا النمط من التمثّل الذي، بالرَّغم من الرعب الذي فيه، يبقى بالإجمال مهيبًا» (3، 75). وقد تركت أُطروحة كانط أثرها في كلام ريكور: «بالنسبة إلى التأويل الفلسفي تُصبح المُهمّة مزدوجة: تَعَرُّف الآخَر في التفكير الفلسفيّ فعليًّا داخل التصوّر الدِّيني؛ وإعطاؤه تأويلًا من شأنه أن يُوافِقَهُ من غير أن يكون مُشتقًّا من التفكير»[26].

وفي هذا التأويل الفلسفي لعالم التمثّلات الدِّينيَّة ينبغي أن تُفهم كلمة «تمثّل» بمعناها القوي، المسرحي. فالدِّين يوفر لنا، بمعنى ما، «السيناريوهات» التي تجعلنا نعي الطبيعة التراجيدية للصراعات التي تُواجهنا في سلوكنا. إنَّ قارئ الكتاب المقدّس سيفكر فورًا بـ «السيناريو» الذي يبدأ به كتاب أيوب. إنَّها قوى خارقة، الله والشيطان اللذان يدخلان في صراع ويضعان الإنسان أمام الاختبار. إنَّ «مَسْرحة» التمثّلات الدِّينيَّة مُزدوجة: إنَّها تتناول المبادئ، السيئ منها والصالح مثلما تتناول كذلك الصراع نفسه الذي لا يُمكن وصفه بطريقة مباشرة بل بطريقة غير مباشرة فحَسْب، كما في التاج المشهور في سان بينوا سور لوار Saint-Benoit-sur-Loire الذي يمثّل مَلَكًا وشيطانًا يتنازعان النفس البشرية.

(26) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.29.

إمكان شخصنة المبدإ الصالح: صورة المسيح

(المخطط الإجمالي الكانطي لدراسة المسيح الفلسفية).

ما إن تعرف ضرورة تمثّلات المبدإ الصالح والمبدإ السيئ، حتّى يُصبح السؤال متعلّقًا بإمكان تمثّل فكرة الكمال الأخلاقي الكلّي. وما إن طُرِحَتْ هذه المشكلة حتى سيقت زمرة من نُصوص الكتاب المقدّس (من العهد الجديد) كما لو أنّ المقصود هو إثبات صحّة الفكرة التي كوّنها كانط نفسه. وكان قد استحضر هذه الفكرة قبل ذلك في مقطع مشهور، طافح بالانفعال، وكبير الأهمية، بشأن دراسته عن الفلسفة المسيحانية: «لا نستطيع أن نتصوّر مثالاً أعلى للبشرية مستحبًّا عند الله ـ ومِن ثَمَّ مثالًا أعلى للكمال الأخلاقي، في صورته المُمكنة لكائن دنيوي مُرتبط بحاجات وميول ـ خارج فكرة (صورة) إنسانٍ لا يُحاول أن يُنجز كلّ واجباته البشرية فحَسْب، بل يحاول كذلك أن ينشر الخير في الوقت نفسه، أكثر ما يستطيع من حوله، من خلال تقديم القدوة والتربية، ومن خلال فكرة إنسان يصبح قادرًا، بالرّغم من استهدافه بالإغراءات الكبرى، على أن يتحمّل أعظم الآلام، حتى الموت الأكثر إهانة، وذلك من أجل خلاص العالم بل خلاص أعدائه» (VI، 61؛ 3، 77).

وما يُهمّ كانط هو فكرة المسيح لا يسوع التاريخي. ولهذا تراهُ يشدّد على قوة هذه الفكرة عمليًا أو على «الإيمان العملي بابن الله هذا». بعد ذلك فحَسْب يُصبح بالإمكان التساؤل عن «الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة». إنّ نسق التساؤلات ذو اتجاه واحد. فالفكرة أولًا والتاريخ بعد ذلك: «ما من حاجة إذن إلى أيّ مثال يُحتذى من التجربة لكي تُعرض بصفتها نموذجًا فكرةَ إنسان مُستحبّ أخلاقيًا عند الله. إنّ هذه (الفكرة) موجودة هكذا في عقلنا» (VI، 62؛ 3، 80). ويعلّق فيلونِنكو قائلًا: «حتى إذا لم يكن المسيح موجودًا، فإنّ فكرة الإنسانية التي جسّدها في المثال الأعلى ماثلة في العقل»[27].

ونحن نفهم الكيفيّة التي كان بها كارل بارت مهتمًا بتقدّم الفكرة على

(27) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1341.

التاريخانية؛ ويقيّد ذلك كما لو كان المسيح قد خطر على بالنا حتى قبل أن يُصادفه البشر أو يُلاقوه فعليًا. وبعدما وضع كسافييه تيلييت (X. Tilliette) نفسه داخل منظور أكثر فلسفية، راح يحلّل الدور الذي أدّتْهُ «فكرة المسيح» *«Idea Christi»* في الأفكار الفلسفية بشأن المسيح[28]. ولم يكن مُصادَفَةً أن يبدأ الفصل الذي خصَّصَهُ لهذا الموضوع بفلسفة كانط (م.ن.، ص96-101). لقد أشار الكاتب إلى التوتّر الذي يخترق التحليل الكانطي للمسيح بعدما حدَّده كانط في البداية بصفته النَّمُوذَج المثالي للكمال الأخلاقي، ومُقِرًّا فيه بتاريخيَّتِهِ فحَسْب. وبالرَّغم من أنّ «فُجائية هذا النص هي التي حافظت في الغالب على ماء المسيح» (م.ن.، ص98) لم يتوصّل كانط إلى الربط كاملًا بين الطرفين، أي بين النَّمُوذَج المثالي والصورة التاريخية.

ويقول كسافييه تيلييت: «ظلّت الأخلاق مُسيطرة» على التأويل الكانطي لصورة المسيح، فهل ذلك غُلوّ أخلاقي؟ ما يُريده كانط هو إيجاد جواب عن السؤال عن مدى سماح التصوّرات الدِّينيَّة (وفي مقدِّمتها صورة المسيح) بإحياء الحرية الأسيرة. الكتاب المقدس، بقوله: «إنَّ الله أحبّ العالم كثيرًا ولهذا بعث إليه الوحيد»، إنَّما يعرض أمامنا، في إطار الحبّ القرباني للمسيح، مُماثلة لا يُمكن تخطّيها، لكن يجب تجنُّبُ تأويلها بطريقة تجسيمية (VI، 65؛ 3، 81).

لكن أليست طريقة مُلتوية للاعتراف بأن التأويل الفلسفي لصورة المسيح «داخل حدود العقل المجرّد» لا يفعل شيئًا سوى الترحيب بالمثل الأكمل في الحياة الأخلاقية، أي نموذج القداسة الذي لا يمكن تخطّيه؟ وقد اقترح ريكور علينا إجابة أقلّ اختزالية. إنّ كانط سعى إلى التحرّك فوق شعرة رقيقة بين واقعة عارضة تخُصُّ حدثًا تاريخيًا (آلام المسيح) وتأويله العقلاني على خطّ تاريخ هبوط المُطلق Kénose*، الذي يُشبه تأويل هيغل وشيلّنغ. بهذا المعنى، يُمكن القول «إنَّ صورة المسيح تمثّل أكثر من مجرّد بطل من أبطال الواجب، وأقلّ من

---

(28) Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p.93-118.

(*) هي كلمة أصلها يوناني معناها قيامة المسيح. [المترجم]

قيامة المسيح (Kénose) الفعلي للمُطلق نفسه، لكنّها ضمن الحدود الدقيقة لنظرية المُماثلة تمثّل خُطاطة أصيلة للرجاء»[29].

والصعوبات الثلاث المُرتبطة بواقعة فكرة المسيح (كيف يُمكن سدّ الفجوة اللّانهائية بين مثال القداسة الذي تعرضه علينا صورة المسيح و«الشرّ الذي ننطلق منه»؟ وهل يمكن أن نثق، أي أن يكون لنا رجاء عقلاني بتقدّم أخلاقي لانهائي؟ أفلا يعني الشرّ الجذري «دَيْنًا أصليًّا» يستحيل سداده؟) هذه الصعوبات الثلاث تفتح ورشة جديدة للتأويل الفلسفي، قوامها التصوّرات الدِّينيَّة مثل «الجحيم» و«المواساة» (صورة باراكليه Paraclet)، ويوم الحساب، والخلاص، والفداء، والنعمة الإلهية، إلخ. والتحديدات الحاسمة في المسيحانية وهي: «الوكيل» (*Stelhvertreter*)، و«المخلّص» (*Erlöser*)، و«المُحامي» (*Sachverwalter* : «القائم بالأعمال» أو الذي يدافع عن قضيتنا)، لأنّنا نجد فيه من غير مشقّة الأفكار الثلاث المتعلّقة بالمسيحانية المسيحية: الاستبدال، والفداء، والشفاعة. بَيْدَ أنّه يمكن التساؤل عن مدى نجاح كانط فعليًّا في إعطاء الفكرة الدِّينيَّة المتعلّقة بالخلاص والفداء معنًى فلسفيًّا[30].

وفي هذا السياق نجد ملحوظةً ذات أهمية توضيحية يعرض فيها كانط فكرته عن المرافقة الدِّينيَّة للأموات. ويظهر فيها شديد القسوة بإزاء عبارات المواساة الدِّينيَّة وهي العبارات التي تودّ تخفيف العذاب الأخلاقي لدى الميت. فلم يجد الضمير الأخلاقي نفسه يومًا محتاجًا إلى مُواجهة جذرية الخيار الأخلاقي مثلما هي الحال في الساعات الأخيرة من حياة المرء. هنا يستحضر كانط إمكانَ أن تكون وظيفة الدِّين هي «أفيون الضمير» (VI، 78؛ 3، 97)، مُستبقًا عبارة ماركس عن الدِّين بأنّه «أفيون الشُّعوب»، التي تنطوي بلا شكٍّ على معنى مُختلف تمامًا[31].

---

(29) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.32.

(30) انظر ملحوظة فيلوننكو:
A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1347.

(31) نذكّر بأنّ هذه الصيغة تجد أساسها عندَ هولباش Holbach.

الصراع الوجودي وتمظهراته الدِّينيَّة.

يُصبح بالإمكان التفكير في الصراع الوجودي من خلال وضع تمثّل للمبدإ السيئ، هكذا يدخل الشيطان «حلبة المسرح»، ـ كما يقول كانط، (VI، 78؛ 3، 98) ـ الشيطان بصفته تجسيدًا للشرّ، مؤكّدًا بذلك الطبيعة «المسرحية» للتمثّل الدِّيني. وما إن تحدث عملية التشخيص هذه ـ نقرأ في هذا الموضوع الملحوظةَ المُسلّية التي تفصّل النقاش اللاهوتي بين مبشّر يسوعي ومسؤول غريب الأطوار (VI، 79؛ 3، 98) ـ حتى تُفتح الطريق لأول تقويم نقدي للدور التاريخي الذي أدّتْهُ «الثيوقراطية اليهودية». وقد كان دورها مُتواضعًا وعابرًا. إنَّ اليهودية ذات أهمية بسبب تشديدها على الشريعة، لكنها، في الوقت نفسه، تختزل كلّ شيء في مسألة ملاحظة خارجيَّة وقانونية. هنا يكمن عجزها: «هذا التنظيم لا يُلحِق أيّ ضرر جوهري بحق مملكة الظلمات».

فالمسيح هو الذي قاد الصراع الحاسم. وقد طَوَّر كانط نوعًا من التفسير الفلسفي لِحكاية ترغيب المسيح، بعدما احتكم إلى فكرة أنه لا يبغي لنفسه شيئًا ثانويًا وأنه، بعكس ذلك، يسمح بشرح ما بقي من نشاطه، ومن ذلك آلامه على الصليب. ثُمَّ إنّ كانط حفظ درسًا أخلاقيًا لا يُمكن استبداله في حياة المسيح وموته: «مثال ذلك (في الفكرة الأخلاقية) أنه فتح باب الحرية أمام أيّ شخص يُريد أن يموت، وأمام كلّ ما يُبقيه مقيّدًا بالحياة الدنيوية ويضرّ بالأخلاق» (VI، 82؛ 3، 102-103).

مُشكلة المُعجـزة.

في نهاية هذا التحليل للتمثّل الدِّيني، علينا أن نتحدّث عن المُعجزة والجواب المبدئي الذي كان قد قُدِّمَ في نصّ: **ماذا يعني تحديد الاتجاه في الفكر؟**: إنَّ الفكر النقدي يستبعد إمكان حصول المُعجزة. هنا يتناول كانط المسألة من زاوية مُختلفة، من زاوية الفائدة العملية للمُعجزة. إنَّ الدِّين يُملي علينا أن نتساءل «عما تكون المُعجزات بالنسبة إلينا» أي أن نفكّر في وظيفتها «في الاستخدام العملي لعقلنا» (VI، 85؛ 3، 107). والجواب لا يحمل أية علامة شكّ: في أحسن الأحوال تُشكّل المعجزة جزءًا من الزينة، من ديكور الدِّين، وهي تظهر تحديدًا خلال عصور الأزمات حينما كانت الديانات تتعاقب إحداها بعد أخرى. وفي هذا الإطار، ينبغي أن نميّز حالتين:

1. الدور الذي تؤدّيه المُعجزات لحظة ولادة الدِّين. فلا شكّ في أنّ الفيلسوفَ لا يمكنُهُ أن يُغفل الأثر الذي كان للمعجزات في حياة المسيح وفي أعمال الرسل. بل إنَّ الإقرارَ بمعجزات المسيح أصبح محدّدًا جدًّا: «يجوزُ لنا أن نحفظ لكلّ هذه المعجزات قيمتها، بل أن نحترم أيضًا الإطار الذي ساعد على أن تنتشر في العالم عقيدة ارتكزت في إثباتها على شرعة لا تمحى، ومحفوظة في كلّ نفس بشرية، ولا تحتاج أبدًا إلى مُعجزة» (VI، 85؛ 3، 106).

2. يختلف الأمر في المُعجزات المزعومة التي تدّعيها أديان اليوم، وفي المُشكلات التي يطرحها «مُبتدعو المُعجزات». إنَّ كانط يدعو، في هذا الصدد، إلى حكمة الحكّام السياسية. فالمُعجزة، تخلق الفوضى، ولهذا ينبغي حظر مُمارسة أفعال المُعجزات. ويزداد الحذر وجوبًا في حالة المُعجزات الشيطانية: حالات المسّ الشيطاني، وعبادة الشيطان، وطرد الأرواح الشريرة، إلخ. يقول كانط، بصدد ذلك، ساخرًا: «إنَّ الملائكة الصالحين (لا أدري لماذا) لا يُتَحَدَّثُ عنهم إلا قليلًا، أو لا يُتَحَدَّثُ عنهم البتّة» (VI، 86؛ 3، 107).

والمُعجزات لا تقتصر على كونها غير مُفيدة للحياة العملية فحَسْب ـ «ففي الحياة العملية [. . .] يستحيل اعتماد المرء على المُعجزات أو اللجوء إليها حين يستخدم العقل» (VI، 87؛ 3، 108) ـ بل إنّها تمثّل، فضلًا عن ذلك، مصدر الإحباط، ومِن ثَمَّ تحدّيًا لرجاء العقل المنوط بالعقل (VI، 88؛ 3، 110). لهذا يستنتج كانط أنّه ينبغي ألّا تُؤخذ المعجزات «أساسًا لتفسيراتنا العقلانية، ولا أساسًا لقواعد أفعالنا» (VI، 89؛ 3، 111).

من الإيمان الخالص للعقل إلى «الإيمان التشريعي»: مشكلة الاعتقاد الدّيني

مملكة الله وشعب الله.

عنوان الكتاب الثالث هو «انتصار الجوهر الصالح على الجوهر السيّئ وقيام مملكة الله على الأرض». ونجد فيه، بدءًا من صفحاته الأولى، مُسَوِّغَ المعركة الروحية التي لا معنى لها إلّا إذا كانت معركة لا نهاية لها. وينبغي أن يُحرز الجوهر الصالح، في يوم من الأيام، الانتصار الحاسم، ويبسط سيطرته. والوعي الدّيني المسيحي يملك مُقابل هذا التمثّل: رمز «مملكة الله». وينبغي ألّا يُؤخذ تقسيم النص، كما يقترحه علينا ريكور، بمعناه الحرفي. والحقيقةُ أنّ كانط يُتابعُ تحليله للتمثّل الدّيني الذي شرع فيه الكتاب الثاني، مُستبقًا جزءًا من تحليله للوجه المؤسساتي في الكتاب الرابع. ولا شيء مُفتعَل في هذا الربط. إنّه ينجم عن فكرة مملكة الله بالذات. ولا يُمكن الكلام على مملكة الله من غير أن نستحضر فورًا فكرة شعب الله. فعلى هذه الفكرة ينبغي إجراء التفسير الفلسفي، وهو ما يُفضي، عندَ كانط، إلى فكرة المجتمع الأخلاقي المُتمايز من المُجتمع المدني أو السياسي (VI، 94؛ 3، 114).

المنزلة المعرفية للإيمان.

قبل تحديد حالة الإيمان الدّيني علينا أن نتذكّر عددًا من التحديدات الإبستيمولوجيّة التي أدخلها كانط في القسم الثالث من قانون العقل المحض في كتابه نقد العقل المحض، حيث حدَّدَ الشرط الذاتي للإيمان، ارتباطًا بنظرية الاعتقاد.

فكيف يرتسم حدّ الاختلاف بين مجرّد «الاقتناع» الذاتي والاعتقاد؟ لقد طوّر كانط نظرية لدرجاتٍ ثلاث من اليقين، تبدأ من الرأي البسيط وتنتهي بالمعرفة مرورًا بالإيمان. فالرأيُ اعتقاد غير كافٍ لا ذاتيًا ولا موضوعيًا؛ والمعرفة «موثوقة» موضوعيًا وذاتيًا. ويمثّل الإيمان الدرجة الوسطى حيث يقع الاعتقاد الذاتي في المستوى نفسه مع عدم الكفاية الموضوعية.

ويجرى هذا التصنيف استنادًا إلى معيارين: المعيار الذاتي لـ الاعتقاد («هذا اعتقادي الشخصي») والمعيار الموضوعي لليقين («أنا مُوقِنٌ بذلك» مثلًا، أعرف

الأسباب التي تجعل هذا الأمر صحيحًا). فالإيمان، مفهومًا بهذا المعنى، تعبير عن التواضع من الزاوية الموضوعية، في حين أنّه يعبّر، في الوقت نفسه، «عن قوة الثقة من الزاوية الذاتية» (III، 535؛ 1، 1381).

ويظهر التمييز بين «الإيمان العَقَدي» و«الإيمان الأخلاقي». فبناءً على هذا التعريف الأول يجد تعبيره في الإيمان بوجود الله، وبالتحديد من خلال شكله الفيزيائي-اللاهوتي، أي الإيمان «بعقل أسمى نظَّم كلّ شيء استنادًا إلى أكثر الغايات حكمة». لكنه، بما هو كذلك، يبقى مُتأرجحًا ومحكومًا بتردّد لانهائي. لهذا يدعو كانط إلى القانون الأخلاقي الذي يفرض عليّ الإيمان الأخلاقي بوجود الله والعالم المستقبلي.

الاعتقاد الدِّيني والاعتقاد التاريخي. «الإيمان التشريعي».

لا تبدأ إشكالية الاعتقاد الدِّيني في التبلور إلّا بدءًا بالمقطع الخامس من الدّين في حدود العقل المُجرّد (VI، S 103 :3، s 122). إذ أدخل فيه كانط التعارض بين «الاعتقاد الدِّيني المحض» الذي طوبق على الفور بـ «الاعتقاد العقلي المحض» وبين «الاعتقاد التاريخي المبني على الوقائع». إذ ننتقل من تحليل التمثّل إلى الاعتقاد الذي «هو البُعد الفعلي في التمثّل»[32].

وتضاف إلى الاعتقاد التاريخي فكرة الإيمان بـ «دين الطقوس» (VI، 103؛ 3، 125). إنّ الإيمان المَعيش لا يكتفي بِعَدّ الواجبات بمنزلة أوامر إلهية، بل يريد كذلك أن يخدم الله وينال رضاه. فمن أين تأتي هذه الحاجة إلى تبجيل الله من خلال الطقوس؟ يتعلّق الأمر، عندَ كانط، بالتنازل أمام الضعف الأخلاقي للإنسان الذي يعتقد أنّ الله يطلب أكثر من تنفيذ الواجب الأخلاقي وحده. وأخيرًا، يتضمّن الاعتقاد الدِّيني عددًا إضافيًا من الفرائض لا تجد مصدرها في الأخلاق وحدها. لذلك يُمكن الحديث عن «إيمان تشريعي» (VI، 104؛ 3، 126).

وحالما تُدرَج هذه التحديدات الأساسية للاعتقاد الدِّيني (التاريخي، والطقوسي، والتشريعي) يُطرح السؤال عن علاقتها بـ «الإيمان المحض للعقل».

(32) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.32.

لقد صاغ كانط في هذا الموضوع أُطروحتين أساسيتين. 1) «الإيمان المحض للعقل» هو الحارس الحقيقي لوحدة الدِّين. إذ إنَّ «المفهوم المتعلّق بإرادة إلهية محدّدة انطلاقًا من مجرّد قوانين أخلاقية لا يُجيز لنا أن نفكّر إلّا في إلهٍ واحد وبدين واحد هو نفسه أخلاقي». إنَّ تعدّدية الأديان أمر تشريعي محض، وهي، بهذا المعنى، نسبيَّة. 2) الفكرة نفسُها يُمكن التعبير عنها بطريقة أُخرى: الإيمان المحض للعقل هو ما يبتّ في حقيقة الدِّين لأنَّه يمثّل منه القلب، وكلّ ما بقي، بالقياسِ إليه، ليس سوى «الديكور» (*parergon*)؛ ومع ذلك، فالديكور ليس زينة فحَسْب، بل إنَّ له قيمة عملية خاصة. «يبقى أنّ التشريع الأخلاقي المحض الذي كُتبت به إرادة الله أصلًا في قلوبنا ليس الشرط اللازم *sine que non* لكلّ دين حقيقي على العموم فحَسْب؛ بل إنَّه أيضًا ما يؤسِّس الدِّين على نحوٍ خاص، في حين أنَّ الدِّين التشريعي لا يُمكن أن يتضمّن غير وسيلة تحقيقه ونشره» (VI، 104؛ 3، 126).

وبعدما أرجع كانط الإيمان التشريعي إلى المُصادفة العارضة، هل يكون قد احتفظ بإمكان تأويل فلسفي للنشاطات الطقوسية؟ عن هذا السؤال الأساسي «ظاهراتيًا (لا تجريبيًّا فقط)»[33]، يُجيب كانط سلبًا: «السؤال عن معرفة كيفيَّة إرادة الله أن يُعَظَّم داخل كنيسة يبدو سؤالًا لا يجد إجابةً من طريق العقل المجرَّد» (VI، 105؛ 3، 127). غير أنَّ واقع أنّ العقل مُلزم أن يبوحَ بحدود قدرته، لا يعني أن يُترك هذا العنصر الهامشي لنفسه، بل يعني عكسَ ذلك: ما هو في الخارج، ما هو ثانوي، ينبغي أن يكون، هو أيضًا، محلّ نقد!

وما دامَ وجود دين الطقوس «يرتكز على أوامر اعتباطية بنظر إيمان بقوانين إلهية تشريعية»، فإنَّ الفيلسوف يحتفظ بهذا «الميل» (VI، 106؛ 3، 128) تحت رقابة شديدة ويبحث، داخل الإيمان التشريعي نفسه، عن مبدإ نقدي يسمح له بتنظيمه. هذا هو الدور الذي يعزوه كانط إلى الكتاب المقدّس ومفسّريه. إنّ مفسِّر الكتاب المقدّس هو، أكثر من الكاهن الذي ليس سوى قَيّم على الطقوس، «شخص يُمكن القول عنه إنَّه مقدّس» (VI، 107؛ 3، 130)! وقد عقدت فلسفة

(33) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1357.

الدِّين النقدية تحالفًا مع علم التفسير أكبر من تحالفها مع اللاهوت العَقَدي، إذ «إنَّ دين العقل وعلم الكتاب هما المُؤوّلان الحقيقيان والمُؤتمنان الموثوق بهما على نصّ مقدّس» (VI، 153؛ 3، 137)، لا «دكاترة القانون» أو الشعور الداخلي (وهذا الأخير مُرادف لـ «التصوُّف» الذي يرفضه كانط رفضًا قاطعًا).

وقد ظهر الهدف السِّجالي للتحليل، في أبعد تقدير، حين أدخل كانط التمييز بين «الإيمان في دين طقوس»، خنوع ومُرتزق وبين الدِّين المقدّس «الذي يحتوي في داخله على التهيئة الأخلاقية (الجدارة) للسعادة الأبدية» (VI، 115؛ 3، 141). إنَّه يُشير بقوة إلى التمييز المصطلحي (اللغوي) بين الدِّين *religion* والمِلّة *confession*: «لا يوجد إلّا دين واحد (حقيقي)؛ وفي مقابلته يُمكن أن توجد أشكال كثيرة من الاعتقاد» (VI، 107؛ 3، 131). وليس إلّا من زاوية المجاز اللُّغوي الحديثُ عن ديانة كاثوليكية، وديانة بروتستانتية، وديانة إسلامية، إلخ. وأكثر حكمة، عندَ كانط الحديثُ عن «مِلَل confessions» لتعيين الوجه التشريعي للإيمان، مع الاحتفاظ بكلمة «دين» لـ «الدِّين الذي يتوارى باطنيًا ويتعلّق بالمقاصد الأخلاقية». وراح ينظر بتجرّد كامل إلى النزاعات بين المِلَل، مُشيرًا إلى المنظور الوحيد الذي يستحق الاهتمامَ عندَهُ: هل ينجح أيّ عضوٍ في أية جماعة طائفية في أن يجد في إيمانه الحوافز لـ توسيع طريقته في التفكير أو بعكس ذلك أي الحدّ منها (VI، 109؛ 3، 132)؟.

معنى التطوّر التاريخي للأديان:

يبقى أن نُدرج هذه التمايزات في منظور تاريخي. وهذا هو غَرَض المقطع الثاني المُعَنْون: «التمثيل التاريخي للتأسيس التدريجي لسيطرة المبدإ الصالح في الأرض». إنَّ التاريخ الكوني ينبغي أن يخضع لتفسير يشبه تفسير الصراع بين الإيمان الدِّيني الوحيد الثابت والإيمان (أو بالأحرى المعتقدات) التاريخي. فثَمَّةَ فكرتان تُثيرانِ انتباهنا في هذا المجال:

1. **الحُكم على اليهودية**. إنَّ اليهودية، منظورًا إليها من زاوية تاريخية، جسد سياسي أكثر منها ديانة: «المُعتقد اليهودي في تكوينه الأصلي ليس سوى مجموعة قوانين تشريعية محضةٍ، بُنيَت عليها هياكل الدولة» (VI، 125؛

3، 153). ويستكثر كانط عليها حتى لقب الدِّين. وحتى إذا صعُب عليه أن يُغفِلَ الأهمية التي اكتسبها البُعد الأخلاقي تحت عنوان الوصايا العشر، فإن الأخلاق اليهودية هي أخلاق فعل وهي أخلاق التقيّد الخارجي بالشريعة، وهي لا تُراعي النيّات. لقد بدا كانط عاجزًا بوضوح عن فهم الصِّلة بين العهدين الجديد والقديم. وبالرَّغم من أنّ المسيحية متحدّرة تاريخيًا من اليهودية، لم يمنعه هذا من تأكيد أنَّ تاريخًا جديدًا بدأ مع المسيحية، وأنَّ هذه الديانة «قائمة على جوهر جديد كليًّا» (VI، 127؛ 3، 155). وقد رأينا سابقًا أنّ عددًا من فلاسفة الدِّين حذَوْا حَذْو هذه القراءة الكانطية.

2. الحكم على الزمن الحاضر. إذا اعتمدنا منهج التحليل الكانطي، فما من شك في أنّه ما من عصر كان أكثر ملاءمة للدِّين الحقيقي من العصر الراهن. «إذا تساءلنا: أيّ عصر في تاريخ الكنيسة حتى اليوم هو الأفضل، قُلتُ بلا تحفّظ: إنّه الزمن الراهن، والحقيقةُ أنّنا بهذا المعنى، سنَدَعُ نطفة الإيمان الدِّيني الصحيح تنمو شيئًا فشيئًا، كما أوكَلَهُ بعضُهُم إلى المسيحية، الآن فقط، لكن على نحوٍ علنيٍّ، مُنتظرين منها تقاربًا مُتواصلًا بكنيسة تجمع دائمًا بين البشر وتشكّل التمثّل المرئي (الخُطاطة) لـ مملكة الله غير المرئية في الأرض» (VI، 130؛ 3، 161).

ماذا نفعل بـ «السرّ»؟

الملحوظة الختاميَّة لها هي أيضًا وظيفة نقدية. فهي تتعلّق بمفهومي السرّ والقداسة، اللذين تعرف أهميتهما في فينومينولوجيا الدِّين. فالإيمان الدِّيني الصافي، عندَ كانط، «لا يتضمّن بحصر المعنى أيّ سرّ خفيّ، لأنّه يعبّر حصرًا عن الموقف الأخلاقي لله من الجنس البشري» (VI، 140). بهذا المعنى، ينبغي وضع هذا المفهوم في الحواشي. وفي مقابلة ذلك، تفرض فكرة «الله بصفته سيّدًا أخلاقيًا لـ العالم»، الفكرة المُفترضة في هذا الإيمان، النعوت الثلاثة بشأن القداسة (المشرّع) والرحمة (السيّد) والنزاهة (القاضي).

فهل يُمكن أن تُنصفَ قاعدة تأويلٍ ضيّقةٌ هذا الضيقَ الأسرارَ المتضمّنة في

رمز الإيمان المسيحي؟ لنبدأ بالثالوث المقدّس: ألا يتضمّن التصوّر المسيحي للثالوث المقدس غير النعوت الثلاثة الأخلاقية التي أشرنا إليها آنفًا؟ اختتم كانط استكشافه النقدي بهذا السؤال، متضمّنًا أيضًا الأسرار المتعلّقة بالنداء الرباني، والرضا، والاصطفاء. ففي داخل حدود مجرَّد العقل، يذكّرنا السرّ الأول، ببساطة، بأننا مدعوون إلى أن نكون أحرارًا؛ ويذكّرنا الثاني بفساد الإنسان وبكونه غير مُنسجم أبدًا انسجامًا عفويًا مع قداسة الشريعة (VI، 143؛ 3، 174)؛ أمّا الثالث فيبدو من بعيد الأصعب لأنّه يبدو أنّه يؤسّس مبدأ أساسيًا من التفاوت، ويضعنا في مُواجهة «حكمة تظلّ قاعدتها بالنسبة إلينا سرًّا خفيًّا بلا شكّ» (VI، 143؛ 3، 175).

ولا يحظى العقل بالخلاص خارج الفكرة الأخلاقية. وقد استطاع كانط، مسلّحًا بهذا اليقين القاطع، أن يستخلص، بهدوء، خُلاصة عن الإيمان الدِّيني بمخطط إجمالي لتأويل أخلاقي صِرْف لمُعتقد الثالوث المقدّس، مشيرًا إلى أنَّ عقيدة الثالوث النظرية «تتعلّق بالصيغة الكلاسيكية البسيطة للإيمان الكنسي تمييزًا لها من أشكال أُخرى من المُعتقدات ذات أُصول تاريخية» (VI، 147؛ 3، 179). وقد رأينا أنّه على رهان مُختلف تمامًا، يرتكز التأويل العقلاني لمُعتقد الثالوث المقدّس الذي ألمحَ إليه هيغل في فلسفة الدِّين عنده!

معنى المؤسّسة الدِّينيّة:
الكنيسة والطائفة الأخلاقية

جعلتنا الملحوظات السابقة نستشفّ المعنى الذي به أخذ التأويل الكانطي للواقعة الدِّينيَّة يتوسّع في أُفق السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». ويزدادُ هذا الرباط وضوحًا إذا تناولنا الجانب المؤسّساتي. فمنذ دراسة «بحث في الشرّ الجذري» أشار كانط إلى إمكان الالتقاء بين ما يسمّيه «الشيلياثية chiliasme* الفلسفية» أي «رجاء إقامة دولة سلام أبدية، تؤسِّسُها رابطة الشعوب بصفتها جمهوريَّةً عالمية» و«الشيلياثية اللاهوتية» أي الرجاء بـ مملكة الله الآتية (VI، 34؛ 3، 48). ومن جهةٍ أُخرى، كان يَعِي أنَّ «رجاء العقل» هذا قد «تحوّل إلى مادة

(*) مذهب يقول إنّ المسيح سيُقيم مملكة على الأرض.

سُخرية، على صعيد شامل، كأنَّه حلم أجوف». وبعد قرنين صار ينبغي أن يُقال أكثر من ذلك: إن الدروس المُرّة المُستخلصة من السيرورة الجدلية الكاملة التي ولّدتها الأنوار (هوركهايمر، وأدورنو) قد قدّمت الأدلة القاطعة على بُطلان هذا الحلم.

وعنوان الفصل الرابع أكثر سِجالية من عنوانات الفصول السابقة: «العبادة الصحيحة والعبادة المزيّفة في ظلّ سيادة الجوهر الصالح أو الدِّين والإكليروس». ونسجّل أولًا الربط الوثيق الذي يُقيمه كانط بين فكرة العبادة (الفعل الطقوسي) والجانب المؤسساتي، أي مُمارسة السلطة، كما لو أنَّ ممارسة السلطة لا تتجسّد إلّا في الطقوس. ويبدو الكاهن هنا جوهريًّا «موظّف العبادة».

وتكمن المشكلة في فهم كيفيَّة اندراج العقيدة في مُمارسة عمومية وفي تنظيم مؤسساتي. إنَّ كانط يُشير إلى ضرورة أن يتمكّن «انتصار المبدإ الصالح» من التجسّد على نحوٍ عموميٍّ في جسد اجتماعي. إنَّ «مملكة الغايات» المشار إليها في كتاب أُسس ميتافيزيقا الأخلاق تُحَدِّدُ كلّية أخلاقية للموضوعات الأخلاقية، لكن ذلك ليس سوى فكرة لم تُواجِهْ بعد لغز الشرّ الأخلاقي ومشكلة تجذّر الإرادة التي تنجم عنه.

لكن من أهم المرشّحين للتجسيد العمومي لهذا الانتصار؟ الحلّ المُمكن هو أن تُوكَلَ هذه المُهمّة إلى الدولة، أي إلى الجماعة السياسية. والحال أنَّ كانط، في كتاباته السياسية وكتاباته في فلسفة التاريخ، يستبعد هذه الفرضية قطعًا. ذلك أنَّ إقامة سلام مدني، بالنسبة إلى دولة الحق، مُهمّة شاقة مَشَقَّةً كبيرةً؛ وجعل المواطنين أكثر فضيلة أمر فوق طاقتها. فينبغي البحث في مكان آخر إذن عن الجماعة التي تُناط بها سيادة مبدإ الخير. ومرة أُخرى أيضًا، على العقل الفلسفي أن يمضي إلى نهاية الشوط: عليه أن يُقِرَّ بأنَّه عاجز عن تأسيس هذا النوع من الجماعة، والمراهنة على إمكان وجودها في موضعٍ ما من تاريخ البشر. «هنا ينبغي لِلعقل الفلسفي أن يُراعيَ الوجود غير المشروط لجماعة ليسَ هو صانعها، بل هي نِتاج تاريخي وثقافي مُرتبط بأحداث تاريخية، وحكايات تأسيسية، وقواعد وعادات، وإيمان وطقوس، تبدو كلّها، مجتمعة، ذات وجود عارض، وبهذا المعنى غير عقلانية»[34].

(34) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.37-38.

لقد أعدَّ كانط الإشكالية المؤسّساتية إعدادًا جيدًا في المقاطع الأربعة الأولى من الكتاب الثالث، حيث عرض مفهومه العام للكنيسة بصفتها «جسدًا أخلاقيًا ـ بتشريع إلهي أخلاقي» (VI، 101؛ 3، 122) وحَدَّدَ له بعد ذلك المميّزات بطريقة مُصطنعة شيئًا ما، مُستعينًا بنموذج لائحة المقولات الكلّية. وقد أشار النُّقاد (ريكور، وبروخ Bruch، وفيلونكو) إلى الحلقة المُفرغة في التعريف الكانطي، الذي عليه أن يُثبت في الوقت نفسه مثالًا أعلى غير محقّق بعد (الكنيسة غير المرئية)، ويُراعي الوضعية التاريخية مع نواقصها (الكنيسة المرئية). «إنَّ تحديد الكنيسة غير المرئية يقتضي تقويم الكنيسة المرئية التي ينبغي أن تقترب إلى ما لا نهاية له من المثال الأعلى المحدّد في الأولى؛ غير أنَّ الكنيسة في حقيقة الأمر هي الكنيسة المرئية، التي عادةً ما تبدأ بأكثر الأشكالِ مُعارَضَةً لِلكنيسة غير المرئية»[35]. هذه الحلقة هي التي ينبغي أن يجعلها التأويل الفلسفي مُنتجة، وهو ما لا يمكنُ إلّا بشرط العدول عن وضع الكنيستين المرئية وغير المرئية في حالةِ تعارض كامل.

التعبّد المزيف وأشكال الوهم الدّيني.

للسبب نفسه، لا يستطيع الفيلسوف أن يُغفل الظلّ الثقيل الذي يُسقطه الشرّ الجذري على مجرّد العارض التاريخي. إذ لا تُوجد ديانة تاريخية هي في منأى عن تعبّد مزيف وعن سَيل الأخطاء والانحرافات المُرافقة. إنَّ العبادة، بعد أن أُصيبت بعدوى الشرّ الجذري، لبست لبوس التعصّب، والإكليروسية، وإساءة استخدام السلطة التي تُبقي الأفراد تحت وصياتها مانعة إياهم من أن يتحرّروا طبقًا للنموذج الذي يُمليه مثال الأمور الأعلى *Aufklärung*، الذي كان كانط نفسه قد حدّده في بيان مشهور. إنَّ المُهمّة النقدية لفيلسوف الدّين تتحوّل إلى مُهمّة تبديد الأوهام: نزع القناع عن «الإيمان الفاسد داخل الإيمان»[36].

وإذا كانت الفكرة الأساسية في «البحث عن الشرّ الجذري» هي قلب ترتيب المسوّغات، فإنَّ الشرّ الجذري يؤثّر أيضًا في طريقة عمل الكنيسة، التي تحاول

(35) Jean-Louis BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant*, p.171.

(36) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.38.

دائمًا إخضاع الإيمان الدِّيني المحض للإيمان التاريخي. وما إن تُرتكب هذه الخطيئة الأصلية حتى تتفجّر الشرور التي يَعرضُها كانط: الإكليروسية (*Pfaffentum*)، أي الاستبداد الروحي، «من أيام الشامانية* التونغوسية (في آسيا الوسطى) إلى أيّام الكهنوتية الأوروبية التي صار فيها الكاهن حاكم الكنيسة والدولة في آن معًا» (VI، 176؛ 211)، والتيمية** (VI، 178؛ 3، 213)، ورياء المؤمنين.

واللفظ النوعي الذي اختاره كانط للإشارة إلى هذا «الإيمان السيِّئ في الإيمان» هو «الوهم الدِّيني». والكلمة الألمانية *Wahn* تُوحي بشيء ما بين الوهم بالمعنى الضعيف للكلمة والجُنون والهَذيان[37]. إنَّ تحليل أشكاله المتعدّدة يشغل المقطع الثاني من القسم الرابع الذي عنوانُهُ «في العبادة المزيّفة لله في ديانة تشريعية».

وأكمل كانط تحليله بنظرية في الورع بصفته شعورًا دينيًّا خاصًّا، وقد أوضح فيها العنصرين المُتناقضين: حبّ الله والخوف منه (VI، 182؛ 3، 219). وقد بدا واضحًا أنَّه وجد مشقّة أكبر في إضفاء معنى على حبّ الله بالمُقارنة مع الخوف. ومهما يكن الأمرُ، فإنَّ الاثنين يتطابقان داخل التأويل الفلسفي. إنَّ الورع، بعيدًا عن أن يشكّل في حدّ ذاته الغاية الوحيدة للجهد الأخلاقي، ليس سوى وسيلة لخدمة تعزيز المقصد الفاضل (VI، 183؛ 3، 220)، وبهذا وحده يُمكن أن يكتسب معنى في منظور السؤال التوجيهي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». إنَّ التديّن، إذا فُهم جيدًا، «ليس بديلًا من الفضيلة التي تسمح بالتخلّص منه، بل هو إكمال لها لأنَّها تُتوّجه بالرجاء في نجاح نهائي لكلّ غاياتنا الخيّرة» (VI، 184، 3، 222).

وبالرَّغم من حِدّة النقد الكانطي للتديّن المزيّف، علينا ألا نُسيء فهم غايتَهُ. فحتى إذا بدا كانط في غير مرة، في القسم الأخير من الكتاب، سالكًا طريق فولتير وهيوم، فالمسألة لا تعني له «سحق الخزي» لمصلحة كنيسة لامرئية كليًّا؛ بل تعني، بعكس ذلك، أن تَتَبَيَّنَ داخل الكنائس الموجودة فعلًا، «العلامات»

(*) عبادة الطبيعة والقوى الخفية.

(**) عبادة الأشياء المسحورة.

(37) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1375.

و«الآثار»، وهي مرئية كذلك، الخاصة بالرجاء الوطيد المتعلّق بنموّ الجماعة الأخلاقية. «ليس كانط في صدد البحث عن كنيسة غير مرئية، بل هو في صدد البحث عن رموز للجماعة الأصلية في الكنائس المرئية»[38]. وهذه الرموز ينبغي تأويلها، وهو ما يؤكّد مرة أخرى أيضًا الطابع الهيرمينوطيقي للتحليل الكانطي.

الدّين الأخلاقي وموضوع النعمة.

مثلما أعلن كانط في نهاية المبحث الأول، أنهى بحثه في فحص العنصر الثانوي الأخير: ماذا تعني فكرة «النعمة»، أي فرضية لـ «مساعدة فوق طبيعية» لله، التي تهبّ لنجدة العجز البشري؟ هذا السؤال الحرج يندرج في السياق نفسه مع نقد الإيمان بالمعجزة والأسرار، وهو ما شكّل مادة فحص نقدي في الملحوظات السابقة. وكل ما قيل آنفًا يوحي بفرضية أنّ الإيمان بمساعدة إلهية فوق طبيعية ينتمي هو أيضًا إلى «إيمان وهمي».

ويؤكّد كانط ابتداءً على الطبيعة الافتراضية لهذه الفكرة التي تفلت من أيّ تحقّق تجريبي. إنّها «فكرة محضةٌ لا يُمكن أن تُثبت أيّة تجربةٍ لنا حقيقتها» (VI، 131؛ 3، 229). ثم يذهب أبعد من ذلك معتبرًا أن فكرة النعمة نفسها يصعب التوفيق بينها وبين العقل. فأيّ معنى فلسفي يُمكن أن تُعطاهُ إذن العباراتُ الأربع الأساسية في الحياة الدِّينيَّة التي يبدو أنّ فكرة النعمة تؤدّي فيها دورًا ما: الصلاة الفردية، والعبادة الجماعية الموجّهة إلى الله داخل جماعة كهنوتية، أي الطقوس، والانضمام إلى هذه الجماعة بوساطة سرّ المعمودية، وأخيرًا تناول القربان (communion)؟ وهل يُمكن أن نرى فيها «الفرائض الأربع التي على العقل نفسه أن يراها» (VI، 192؛ 3، 231)؟ وهل يُمكن التأويلَ الفلسفي للدِّين «في حدود العقل المُجرَّد» أن يُعطي هذه الأفعال الدِّينيَّة معنىً؟ وهل يشجّع كانط الفلاسفة على الصلاة، وعلى التردّد إلى الكنيسة، وعلى مُمارسة المعمودية والتناول؟ communion؟

(38) Paul RICŒUR, *Lectures 3*, p.38.

إنَّ عرض كانط لهذه الممارسات مُصطنع بما فيه الكفاية، لأنّه يكتفي بالترسيمة الرباعية التي يلجأ إليها عن طيب خاطر. غير أنَّ جوابه أكثر تعقيدًا أيضًا. فهو يحاول أن يقدّم تسويغًا (يساوي إعادة التأويل) لمُجمل هذه الأفعال، لكن، مع إشارته، في كلّ مرة، إلى انحرافاتها المُحتملة. إنَّ الصلاة التي تبغي «الضغط» على الله تصبح «وهمًا باطلًا» و«سلوكًا أعمى» (VI، 195؛ 3، 234)؛ وإنَّ التعبّد الشكلي يُصبح مُسَوَّغًا بكونه «وسيلة ثمينة للمُؤمن من أجل الاعتبار» (VI، 199؛ 3، 238)، لكن، إذا أصبحت الطقوس وسيلة لذاتها وأداة للحصول على النعمة الإلهية، فإنّ ذلك يجعلها تنحو منحى عبادة الأوثان؛ وإنَّ المعمودية «احتفال ذو معنى كبير»، لكنه، «في حدّ ذاته عملية تخلو من أية قداسة ولا تنتج أية قداسة» (VI، 199؛ 3، 239)؛ وإنّ تناول القربان يرسّخ تماسك الجسم الدِّيني «على قواعد المُساواة» (كلّ المؤمنين إخوة وأخوات داخل الجسد الواحد للرب). فهي بهذا المعنى «وسيلة حسنة للتأكّد في التناول من المقصد الأخلاقي في الحبّ الأخوي المتمثّل فيه»، لكنّ رؤيتنا هذا «الفعل الكهنوتي» سبيلًا إلى النعمة «وهم في الدِّين لا يمكن إلّا أن يرتدّ ضد روحه» (VI، 200؛ 3، 240).

وفي نهاية هذه المرافعة الرباعية ضد مكائد الوهم الدِّيني، أشار كانط مرّةً أخيرةً إلى خطر تحويل طبقة الإكليروس هذه إلى وُسطاء في فاعلية السرّ المقدّس هذه: «يُصبح الإكليروس *sacerdoce* إذا ذاك، عمومًا، غصبًا لِلسيطرة على النفوس من طريق الكاهن الذي يزعم كونَهُ يملك حصريًا وسائل الحصول على النعمة» (VI، 200؛ 3، 240). بهذه الطريقة يكون كانط قد استبق التحليل النيتشوي لصورة الكاهن النسكي في المبحث الثالث من جينالوجيا الأخلاق، ولو كان النقد الجينالوجي النيتشوي مُستندًا، كما سنرى لاحقًا، إلى افتراضات ضمنية مُختلفة كليًّا.

خلاصة عامة

نصّ تأسيسي لفلسفة الدِّين.

في الوقت الذي كان فيه كانط يحاول استخراج الخطوط العريضة لتأويل فلسفي للحقيقة الدِّينيَّة، ترك لورثته ورشة كبيرةً. وأقلّ ما يُمكن قوله أنّه أسّس «مدرسة»، ولو كان جيل ورثته المباشرين (فيخته، وشلايرماخر، وهيغل، وشيلّنغ) قد عكَفَ على نقض الميثاق الغليظ الذي يؤثّر سلبيًّا عندَهم في فهم الدِّين حين أقامه بين الأخلاق والدِّين. وكان ينبغي انتظار الكانطيين الجدد، ولاسيّما هرمان كوهين ثم ليفيناس، للعثور مجدّدًا على مُحاولات استعادة الأفكار الموجّهة الكانطية، لكن بعد إحداث تعديلات عميقة عليها.

وقد وضعه ألان رونو (A. Renant)، في كتابه كانط اليوم الذي يُدافع فيه بشدَّةٍ عن راهنية النقدية الكانطية، في علاقة بثلاث مهمّات أساسية في الفلسفة المُعاصرة: التفكير في التاريخ، والتفكير في علامات الإنساني، والتفكير في الحق[39]. وما من شكّ في أنّ الدِّين يحتلّ مكانة مرموقة بين رموز الإنساني، وكذلك في فكر كانط. وأنا أقترح أن نُضيف إلى هذه اللائحة مُهمّة «التفكير في الدِّين»، وهي مُهمّة تولّتها فلسفة الدِّين. بهذا المعنى، علينا أن نُراهن على راهنية النصّ الكانطي الدائمة، ولاسيَّما إذا ما اكتشفنا فيها، على حدّ قول ريكور، مُحاولة أولى لوضع هيرمينوطيقا فلسفية للدِّين.

حدود المُقاربة الكانطية.

إنَّ قراءتنا لهذا النصّ التأسيسي في فلسفة الدِّين تُجبرنا، في الوقت نفسه، على التساؤل عن حدود المشروع الكانطي. ولا يقتصر الأمر على التعلُّق بحدوده التي يفرضها الواقع والتي ترتبط بالطبيعة المجزّأة للمعلومات المتعلّقة بتاريخ الديانات الموجودة في حينه. بل إنَّ التأويل الكانطي يقف عند حدود الديانة المسيحية التي كانت تمثّل نموذج الدِّين الموحى به وهو ما ينبغي تبيان عقلانيته الداخلية، أي إبراز التناغم، الذي يبدو أحيانًا كانسجام مُعَدٍّ سلفًا مع القانون الأخلاقي الموجود في قلوبنا.

---

(39) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.331-492.

والسؤال الحاسم يتعلّق بحدود منهج القراءة الكانطية نفسها. فهل يتعلّق الأمر بقراءة تخليقية*، أي اختزالية، في النهاية للدِّين؟ هذا السؤال يُملي علينا أن نستعيد فكرة العَرَضي (الحواشي)، التي أُدخلت في الملحوظة الأولى العامة عند نهاية «البحث في الشرّ الجذري». فكيف يُقيم كانط التمييز بين الجوهري في الدِّين (الأخلاق) والعَرَضي؟ وأين المركز وأين المُحيط، وأين تقع النواة وأين يقع الهامش والديكور؟ وفي الدراسة المتعلّقة بـِ نقد مَلَكة الحُكم، بيّن جاك دريدا[40] مدى صعوبة استعمال كلمة *parergon* (عَرَضي)، حتى في الحقل الجمالي. ويُصبح من باب أَوْلى ألّا تكون الحدود، في موضوع الدِّين، مرسومة دائمًا بين الجوهري والعَرَضي بالطريقة نفسها من جانب كانط[41].

ومن الأمثلة الدالّة بامتياز مُعالجة مُعتقد الثالوث المقدّس. فإذا لم يكن يوجد حَدْس فكري لِلّهِ، أي معرفة بالمعنى الصحيح للكلمة، أفلا تُعرب مُحاولة استخلاص فكرة الله الثالوثي من تحليل عمل العقل العملي عن شيء ما تعسّفي ومُفتعل؟

وبعدما استحضر ألكسي فيلوننكو «قلق الكتاب كلّه»، وضع الإصبع على نقطة ضعفه: «هل يعني ذلك الاعتراف أنّ الإيمان الكوني من غير الإيمان التاريخي فارغ، وأنّ الإيمان التاريخي من غير الإيمان الكوني أعمى؟ هكذا الأمر في الواقع *de facto*. لكن حينما تكون الإشكالية مُتصلة بمسألة مبدئية، لا يُصبح الأمر محسومًا، لأنّ الإيمان الكوني، في استناده إلى العقل وحده، لا يحتاج إلّا إلى وضوحه هو. والموقف الكانطي غير مقبول نظريًا؛ فليس له سوى معنى براغماتي لا يمسّ الجوهر. وهنا يظهر الارتباك في الكتاب كلّه. فإذا كان الدِّين مَبْنيًا في حدود العقل المُجرَّد، فهو يُطابِقُ الأخلاق؛ وفي مقابلة ذلك، إذا كان أكثر من ذلك أو شيئًا مختلفًا فإنّ حدود العقل المجرّد تُتَجاوَزُ»[42].

وهذا «الارتباك» هو ما خلّفه كانط بصفته تحدّيًا فكريًا ينبغي أن تُقاس عليه كلّ فلسفة دينية في المستقبل، وليس هو مجرّد عبء أو إرث ثقيل لا طاقة لنا به.

(*) من أخلاق.

(40) Jacques DERRIDA, *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p.19-168.

(41) Jean-Louis BRUCH, *La Philosophie religieuse de Kant*, p.40, 95-96.

(42) Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t. III, p.1359.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

KANT, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. A. Philonenko, *Œuvres philosophiques*, t.III, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1986, p.9-242.

لائحة المراجع.

BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants*, C. Olms, 2e éd. 1966.

BRUCH, Jean-Louis, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

DIERKSMEIER, C., *Das Noumenon Religion, Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, Berlin, 1998.

JASPERS, Karl, «Le mal radical chez Kant», *Deucalion*, n° 4 (1952), p.227-252.

PICHT, Georg, *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1985.

RICŒUR, Paul, «La liberté selon l'espérance», *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p.393-415.

——. «Une herméneutique philosophique de la religion Kant», *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.19-40.

——. «Le destinataire de la religion: l'homme capable», dans M.M. OLIVETTI (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie* (27e Colloque de Rome, 1996), Milan, Cedam, 1996, p.20-34.

WEIL, Éric, «Le mal radical, la religion et la morale», *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 2e éd. 1970, p.143-174.

الفصـل الثانـي

نصيب العقل داخل الدِّين

- هرمان كوهين -

لأنّنا مدعوّون إلى أن نُنْزِلَ الناس منازلهم، سأبدأ تحليلي لإرث النقدية الكانطية بفلسفة هرمان كوهين (1824-1918) الدِّينيَّة، رأس الحربة في الكانطية الجديدة في ماربورغ. وقد يظهر أني أُقيم استثناء، للسبب نفسه، في مبدإ الاختيار الذي ثبّته في مقدّمتي العامة: ألّا أحتفظ بغير المفكّرين الذين تُواصِلُ أفكارهم تغذية السِّجال الفلسفي اللاهوتي المُعاصر. لكن هل يُمكن القول إنَّ هذا الكلام ينطبق على حالة كوهين؟ قد يكون ذلك موضع شكّ. لهذا ينبغي ابتداءً أن أحدّد الأسباب التي تُسَوِّغُ المكانة التي يحتلّها في إطار بحثنا.

1. المُسَوِّغ الأوّل يعود إلى الدور الحاسم الذي أدّاهُ كوهين في تطوّر الكانطية الجديدة[1]. فبفضله استُجيبَ للنداء المشهور «العودة إلى كانط» «*Zurück zu Kant*»، الذي أطلقه أوتو ليبمان (Otto Liebmann) سنة 1865، في البداية في شكل دراسة أساسية عن مفهوم التجربة عند كانط (1871)، ثم بعد

(1) بشأن المدرسة الكانطية الجديدة المنتمية إلى ماربورغ التي كان كوهين أبرز أعلامها، راجع: Henri DUSSORT, *L'École de Marbourg*, Paris, PUF, 1963; L. OLLIG, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979; K.C. KÖHNKE, *Entsehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwishen Idealismus und Positivismus*, Francfort, Suhrkamp, 1993; Alexis PHILONENKO, *L'École de Marbourg. Cohen - Natorp - Cassirer*, Paris, Vrin, 1989.

ذلك في تحليل الأساس الكانطي للأخلاق (1877) والجمال (1889). وكانت الفكرة الموجّهة في تأويل كانط التي اقترحها كوهين، والتي حدَّدت تحديدًا كبيرًا وجه الكانطية الجديدة في ماربورغ، هي ضرورة التمييز بعناية بين المنهج المُتعالي والميتافيزيقا. إنَّ هذا الحَدْس بالمعنى الدقيق للكلمة ليس نظرية للمعرفة فحَسْبُ، بل إنّه أعمق من ذلك، فهو نظرية نقدية تتناول الشروط التي ينبغي توافُرُها لإمكان حصول معرفة علمية[2].

وبناءً على هذا التأويل الأساسي لميادين النقد الثلاثة، طوَّر كوهين في بداية القرن منهجه الفلسفي الخاص. إنَّه يتخذ شكل ثُلاثية نتعرّف فيها من غير عَناء الإلهام الكانطي: منطق المعرفة المحض، (1902)، ويليه أخلاق الإرادة المحضة (1904)، ويُكمّلهما كتاب جمالية الشعور المحض (1912).

2. حتى إذا بدا من الجهود المتضافرة في الظاهراتية[3] واللاهوت الجدلي أنَّهما قد قضيا بعنف على الفلسفة الكانطية الجديدة منذ بداية العشرينيات، فلا شيء يُجيز لنا أن نستنتج أنّ هذه المدرسة قد ماتت. بل لا يفوتنا أن نرى، بعكس ذلك، في المشهد الفكري المعاصر علامات على استئناف الاهتمام بالفلسفة الكانطية، ولو ألقينا نظرة ضعيفة على هذا المشهد، من غير أن يصل بنا الأمر إلى الكلام على تجديد الكانطية الجديدة نفسها، وهو ما يستلزم آنذاك تحديد ملامحها[4].

---

(2) بشأن مُجازفات هذه القراءة، انظر:
مقدمة إيريك دوفور (Éric Defour) لترجمته لكتاب: Hermann COHEN, *Commentaire de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p.5-36.

(3) من بين خصوم الكانطية الجديدة علينا أن نُشير بالدرجة الأولى إلى هايدغر. فتأويلاته الفينومينولوجيّة لكتابي النقد الأوّلين ترمي تحديدًا إلى تجاوز الفرضيات التي توجّه كوهين في قراءته الخاصة لكانط. انظر على وجه التحديد:
Martin HEIDEGGER, *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Ga 25, p.77-80; trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p.89-91.
ومنذ سنة 1919 خصّص هايدغر مادة دراسية كاملة لتحليل نقدي للفلسفة الكانطية الجديدة متعلّق بالقِيَم (Ga 57-58, p.119-203).

(4) انظر تحديدًا الأفكار المتعلّقة بوضع الكانطية التي افتتح بها كتاب آلان رينو (Alain Renaut) *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2e éd. 1999, p.9-49.

3. في الأقل عندَ نهاية الحرب العالمية الأولى، صارت مدرستنا الكانطية الجديدة في ماربورغ وبادِنْ (في ألمانيا) منجمين حقيقيين لفلسفات الدِّين[5]. إنّ تفحّص إسهام كوهين يسمح لنا بأن نحدّد بطريقة رمزية الروح التي حرّكت مُحاولات الكانطية الجديدة المتعدِّدة لاحتلال ساحة فلسفة الدِّين. ويكفي أن نذكر عنوان كتاب بول ناتورب (Paul Natorp) لنستشفّ راهنية بعض التساؤلات الكانطية الجديدة المتعلّقة بالدِّين: ما ينبغي تحديده هو «الدِّين داخل حدود الإنسانية»[6].

4. نُضيف إلى ذلك مُسَوِّغًا أكثر ظرفية: التناغم بين روزنتسفايغ وكوهين. إذ إنَّ عددًا من أفكار كوهين موجودٌ لدى روزنتسفايغ، وتفسيره، من بين تفسيرات أُخرى، هو أنّ هذا الأخير كان مُساعدًا لكوهين في السنوات الأخيرة من حياته التي سَخَّرَها في جوهرها لبلورة فلسفة في الدِّين[7].

وما يَصْدُقُ ابتداءً على علاقة كوهين بروزنتسفايغ، يَصْدُقُ انتهاءً على علاقة كوهين بليفيناس. وحتى إذا لم يكن ليفيناس قد ذكر كوهين قطُّ، فإنَّ علاقة قربى أكيدة تربط بين طريقتيهما في تناول العلاقة بين الأخلاق والدِّين. فقد وضع كوهين في صلب أفكاره التمفصل بين الأخلاق والدِّين وهو ما يميل ممثّلو النَّموذَج العقلاني، إلّا قليلًا منهم، إلى إهماله.

---

(5) للتذكير، يمكن الإشارة بشأن منشورات كوهين إلى المؤلّفات الآتية:
Friedrich BRUNSTÄDT, *Die Idee der Religion*, Halle, 1922; K. DUNKMANN, *Religionsphilosophie. Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung der christlichen Theologie*, Gütersloh, 1917; Rudolf EUCKEN, *Der Wahrheitsgehalt der Religionsphilosophie*, Leipzig, 1901; Albert GÖRLAND, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeist des kritischen Idealismus*, Berlin-Leipzig, 1923; Georg MEHLIS, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, Tübingen, 1917; Heinrich SCHOLZ, *Religionsphilosophie*, Berlin, 1921; G. WOBBERMIN, *Das Wesen der Religion*, Leipzig, 1921; Hermann SCHWARZ, *Das Ungegebene*, Tübingen, 1921.

وللوقوف على عرضٍ أكثر تفصيلًا لمختلف مناهج الكانطية الجديدة في فلسفة الدِّين، انظر:
Johannes HESSEN, *Religionsphilosophie*, t.I, Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie, Munich, E. Reinhardt, 2e éd. 1955, p.69-163.

(6) Paul NATORP, *Religion innerhalb der Grenzen der Hummanität*, Fribourg, 1894.

(7) للمقارنة بين مقاربات كوهين وروزنتسفايغ، انظر:
Richard SCHAEFFLER, «Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n° 78 (1981), p.57-89.

5. ثَمَّةَ مُسَوِّغٌ أخير دعانا إلى الاهتمام بفلسفة الدِّين لدى كوهين، هو طريقته الأصيلة في إعادة صياغة مشكلة «الدِّين المُطلق». فالذي رآه أغلبُ المفكِّرين الذين تناولناهم إلى الآن أنّ هذه المسألة تقودُنا مباشرة إلى فرادة المسيحية. فعندما نرى، كما يرى هيغل، أنّ المسيحيَّة قد أنجزت مفهوم الدِّين، أو عندما نرى، بعكس ذلك، أنها «دين الخروج من الدِّين»، على طريقة مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، نكون قد عَزَوْنا إلى المسيحية مكانة فريدة في تاريخ الأديان. هذه البداهة هي التي تُرغمنا فلسفة كوهين على إعادة بحثها، بِتساؤلها: ألم تكن اليهودية، من منظور مجيء «دين العقل»، هي التي تمتلك بالتحديد أصالة لا مثيل لها؟

ولم يُسَخِّرْ كوهين جوهر بحثه لفلسفة الدِّين، وعلى وجه الدقّة، لتأويل فلسفي لليهودية، إلّا في سنة 1912، بعد استقالته من كُرسّي الفلسفة في جامعة ماربورغ. والدروس التي كان يُقَدِّمُها في برلين، في فصل شتاء ما بينَ عامَيْ 1913 و1914، في المدرسة العليا للدراسات اليهودية، وهي دروس تابعها أيضًا روزنتسفايغ وليو ستروس (Leo Strauss)، طُبعت سنة 1915 بعنوان *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* مفهوم الدّين في منظومة الفلسفة[8]. وما كان قد ظهر سنةَ 1914 بصفته ليسَ سوى عرضٍ مبرمجٍ وجد تعبيره المُكتمل في كتاب دين العقل مُستخرجًا من مصادر اليهودية *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* الذي صدر سنة 1918، أي سنة موت الفيلسوف[9]. وهذان الكتابان يشكّلان أساس تحليلنا لفلسفة الدِّين لدى كوهين. وإذا كان الشيء بالشيء يذكر، فبالإمكانِ مقارنة الأول بـ مفهوم الدِّين لدى هيغل ومقارنة الثاني بـ الدِّين المطلق.

---

(8) Hermann COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen, 1915, (*Werke*, vol. 10); tra. Mare B. de Launay et Carole Prompsy: *La Religion dans les limites de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990 (abrégé: RS).

(9) Hermann COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Darmstadt, Josef Melzer, 1966; trad. Marc B. de Launay et Anne Lagny: *La Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF, 1994 (abrégé: RJ).

مكانة الدِّين في نظام المعرفة النقدي

مهما يكن رأينا في كيفية تصرّف المترجمين الفرنسيين بعنوان كتاب عام 1915 في «إضفاء الطابع الكانطي» عليه، فالمُهمّ هو عدم إغفال العلاقة الوثيقة التي تربطه بنظام كوهين الفلسفي. فقد أراد الكانطيّون الجُدد في ماربورغ، وهم يضحّون بالشيء في ذاته، أن يُمهّدوا الطريق لإعادة تقويم الإرث الإبستيمولوجي في الفكر الكانطي، وهو ما بدا أنَّه كان ينتظر لحظة التطبيق على مجالات أُخرى غير علوم الطبيعة. وبعدما رفضت الفلسفة النقديَّة أن تهتمّ بالكينونة، حدّدت لنفسها مجال بحثها الخاص في الصلاحية *(Geltung)* والمعنى والقيمة.

هكذا تكون الفلسفة النقدية قد سعت إلى استكشاف المجال الوسط بين الميتافيزيقا القديمة (أو الأُنطولوجيا) والمُقاربة التكوينيَّة والتاريخية التي تعتمد خيطًا هاديًا في نِتاجات الوعي الفردي أو الجماعي. وقد ظلّ منهجها مُتعاليًا لأنّه ظلّ يتعلّق بوصف واقعة الوعي بما هي وعي. إنَّ الفلسفة، بهذا المعنى، تتحوّل إلى العلم النقدي للقِيَم الكلّية. وهي تسترشد بالمنهج المُتعالي، وتسعى إلى بناء فلسفة عامة للثقافة تشكّل فلسفة الدِّين منها مُقاطعة خاصة.

والسؤال الأساسي هو عن المكانة التي يحتلّها الدِّين في قلب نظام المعرفة الفلسفي لدى كوهين. إنَّه يضعنا على النقيض من مُقاربة شلايرماخر: فبدلًا من جعل الدِّين «مقاطعة خاصة في النفس البشرية»، علينا أن نتساءل: ما الشروط التي تُمَكّن من استقبال الدِّين في نظام المعرفة الفلسفي؟ إنَّ هذا النظام، كما يفهمه كوهين، يرتكز على مثلّث «توجّهات الوعي المنهجيَّة» (RS، 28-29) التي يكشف عنها المنطق والأخلاق والجمال، وهو ما أنجزه الآن علم النفس الفلسفي.

وقد دافع كوهين بقوّةٍ، من موقعه بصفته شاهدًا يقظًا على تطوّر العلوم الإنسانية في مجال الدِّين من الناحية السوسيولوجيّة (فيبر) والسيكولوجيّة (جيمس) وعلى نحوٍ خاص على صعيد التاريخ (ترولتش)، عن مقاربة مفهومية للدِّين. إنَّ المنهج الاستقرائي الذي يُريد أن يستخرج فلسفة الدِّين مُباشرة من التاريخ الدِّيني هو، عندَهُ، غير كافٍ فلسفيًا. ذلك أنَّ العقل النقدي يمنعنا من أن نَكِلَ أمر التفكير في الدِّين إلى المؤرّخ أو عالم الاجتماع أو عالم النفس، وأنّ الوقائع

البسيطة لا يُمكنها أن تخلق مفاهيم. وهكذا، «ليس علم نفس الوعي هو الذي يُمكن أن يؤسّس خصوصية الدِّين التي لا يُمكن أن تتحقّق في قلب نظام الفلسفة» (RS، 28).

والتساؤل المُتعالي وحده يسمح «بأن يكتشف ويحدّد، في صفائه المُتعالي، إسهامَ الدِّين في الفلسفة» (RS، 23). إنَّ توضيح العلاقة التي تُقيمها الفلسفة مع الدِّين أمر ضروري للفلسفة نفسها التي لا تقبل أن تُطابقها بالتصوُّف، وهو أمر ضروري كذلك للدِّين، الذي يَعِي كنوز الفكر التي تحمله؛ والذي لا يُصبح قادرًا بعد ذلك على الانحباس في الحَدْس البسيط وكذلك في الشعور.

وما إن نسعى إلى تحديد موقع الدِّين في نظام الفلسفة حتى نجد أنفسنا في مواجهة صعوبة أساسية. إذ يستحيل أن نُعَزِّز الدِّين باستقلال ذاتي يُحَوِّله إلى نموذج خاص من الوعي. إنَّ موقف شلايرماخر الذي يقوم على هذا الرهان يصل إلى طريق مسدود كما يرى كوهين. إذ إنَّ نظام الفلسفة الذي بناه كوهين لا يتضمّن سوى ثلاثة حقول يقابل كُلٌّ منها وظيفة نوعية للوعي: فالطبيعة يُقابلها العلم، والإرادة تُقابلها الأخلاق، والشعور يُقابله علم الجمال. ودراسة الرابط المنهجي الذي يوحّد هذه الحقول الأساسية للمعرفة الفلسفية تعود إلى نظام رابع هو علم النفس الفلسفي.

ويمنعنا التماسك الداخلي في هذا النظام من وضع الدِّين في حقل مُستقلّ يضاف إلى وظائف الوعي الثلاث التي تحدّد وحدها المحتوى التام للثقافة: المعرفة، والإرادة، والشعور. وإذا أردنا أن نختزل الدِّين في مجرّد شأن من شؤون الأحوال النفسية، فإنَّ السبيل الوحيد الذي لا يزال مفتوحًا هو فحص الطريقة التي يُعَيِّن به الدِّين خصوصية وظائف الوعي الأخرى، بِما يعني أن نبيّن كيفيَّةَ «إعادته تنظيم كلّ توجّهات الوعي المحض» (RS، 33).

الدِّين والمعرفة.

ترمي أفكار كوهين إلى أن تبيّن أنّ الدِّين يقيم علاقة نوعية بكلّ من الأنظمة الفلسفية الثلاثة، بدءًا من المنطق. وإذا لم يكن الدِّين في الحقيقة مجرّد شأن حدسي، فلأنه يفكر، وعليه أن يُواجه مشكلة الكينونة شأنُهُ شأنُ أيّ فكر. ورأى

كوهين أنّ «الدِّين يفقد كلّ قيمة ثقافية فعلية حين يُنتزع من التفاعل الذي يُقيمه مع المعرفة» (RS ، 33)، حتى إنَّه يؤكّد «أنَّ من يتحاملون على العلم هم ألدّ أعداء الدِّين» (RS ، 43).

وراهن كوهين في مقابلة كلّ نزعة صوفية ولا عقلانية على وجود اتفاق أساسي يربط الدِّين بالعقلانية. و«عقلانية الدِّين» هذه (RS ، 35) تجد تعبيرها الأبلغ في الرباط التي تُقيمه الديانة التوحيدية بين الله والكينونة. وحين يطرح سؤال الكينونة والله، يواجه الدِّين، للسبب نفسه، المشكلة المنطقية المتعلّقة بوحدانية الله. وهذه «المُشاركة الأصلية للتوحيد مع الكينونة، وانطلاقًا من ذلك، مع المنطق، وهو مسقط رأس فلسفة الكينونة» (RS ، 39) تُسَوِّغُ التعارض القوي بين التوحيد ووحدة الوجود، الذي يجعل مفهوم الكينونة مفهومًا مُلتبسًا (RS ، 43). وبعكس التصوّف الذي لا يعدو أن يكون مذهبًا هامشيًا من مذاهب الدِّين (RS ، 46)، وبعكس أضاليل الحَدْس خصوصًا، ليس للدِّين مُهمّة سوى الاحتفاظ بالعلاقة الأصلية والعفوية بين مفهوم الله والفكر.

الأخلاق والدِّين: «رابطة دموية».

تحتلّ الأخلاق، في نظام كوهين، موقعًا مركزيًا جدًا. من هنا تأتي الأهمية الحاسمة التي يكتسبها، عندَهُ، تحديد العلاقة بين الدِّين والأخلاق. إنَّ خصوصية الدِّين هي، بالضرورة، «مشروطة بعلاقة النسب التي تقيمها مع الأخلاق» (RS ، 23). إنَّ كوهين، من موقع الوفاء لـ «المعنى الأخلاقي النهائي للكانطية» (RS ، 16)، ينطلق من مبدإ أنّ الأخلاق، بالنسبة إلى الدِّين كما إلى كلّ العلوم العقلية الأخرى، تشكّل «منطقًا ثانيًا» (RS ، 23 ـ 24).

والمعيار الحاسم لتحديد خصوصية الدِّين لا يُمكن أن يتجسّد في العبادة، بل في الأخلاق وحدها التي يربطها «رباط الدم» بالدِّين (RS ، 51). ولا يغفل كوهين القول إنَّه لهذا السبب يُجازف بإذابة الدِّين داخل الأخلاق ـ اللاهوت. فكيف يُمكن الإفلات من هذا الخطر؟ تكمن المحاولة في جعل الدِّين مستقلًا عن الأخلاق كما يفترض شلايرماخر. غير أنَّ الأمر عندَ كوهين يكمن بالتحديد في مُقاومة هذا الإغواء. إنَّ الدِّين بالرَّغم من خصوصية مضامينه، لا يُمكن تحديده بأنّه شكلٌ خاص من أشكال الوعي.

وهنا بالتحديد تبرز صعوبة جديدة: إذ يبدو، أوّلَ وهلةٍ، أنَّ «كلّ مضمون الأخلاق هو من تأليف الإنسان وما يُحيط به» (RS، 68). فكيف يُمكن إدخال الله الواحد الموجود في الديانة التوحيدية إلى المعقل الأنثروبولوجي الخاص بأخلاق الإرادة المحض؟ لا يتمّ ذلك إلّا بجعل الله هو الضامن لاستمرارية لا نهاية لها للأخلاقية، وهو ما كان قد افترضه كانط قبل ذلك. كذلك ينبغي أن نتفحّص بمزيد من الدقّة الطريقة التي «يُغْني بها الدِّين الأخلاق، وإلّا ظَلَّتْ غير كاملة» (RS، 70).

ورأى كوهين أنّ المسألة غير متعلّقة بتحليل الدِّين أو إذابته في الأخلاق، بل هي متعلّقةٌ بفهم طريقته في تحديد السلوك الأخلاقي. إنَّ الدِّين يؤدّي، في صلب الحياة الأخلاقية، دور الحارس لفرادة الأفراد. أمّا الأخلاق فهي تنحو، من تلقاء نفسها، منحى إدارة الظهر للأفراد باسم فكرة الإنسانية. ولذلك، فإنَّ المُهمّة الخاصة بالدِّين تكمن، بعكس ذلك، في بناء «الذات الأخلاقية» (RS، 77)، انطلاقًا، مُباشرة، من التجربة الفريدة، تجربة الاعتراف بالخطيئة. بهذا المعنى يُمكن القول إنَّ الدِّين يُطيل المفهوم الأخلاقي للإنسان أو يُعَمِّقُهُ، أو «إنَّ الخبرة الأخلاقية تغتني وتنمو بمضمون الدِّين» (RS، 78).

ولا يوجد تناقض غير قابل للتجاوز بين ضرورة الاستقلال الذاتي، وهو أصل كلّ حياة أخلاقية، والاعتراف بالخطيئة. إنَّ التعالق بين الله والإنسان هو سرّ الدِّين بحيث إنَّ هذا المفهوم، الذي هو حجر الزاوية في فلسفة الدِّين لدى كوهين، يُقيم صلة بين فرادتين قويتين: الله الواحد الأحد في الديانة التوحيدية والإنسان الذي يكتشف فرادته في الاعتراف بالخطيئة.

وتكمن مشكلة كوهين في أن يبيّن المعنى الذي يكون به الله في الدِّين هو الفادي Rédempteur الذي يتميّز من الله الأخلاقي للبشرية. فالله في الدِّين هو إله الفرد الواعي بفرادته القوية، في حين أنَّ الله الأخلاقي هو إله البشرية، الضامن للكرامة الإنسانية بصفتها كرامة الإنسان. إنَّ الدِّين يُمَكِّنُ من الانتقال من الاحترام، الذي يُملي علينا أن نتعامل مع كلّ شخص بصفته غايةً في ذاته لا بصفته مُجَرَّدَ وسيلة، إلى الحبّ الذي يُوَجَّهُ دائمًا إلى أشخاص فريدين: «لقد رأى أنّ الفرد بما هو فرد لا يظهر إلّا في الدِّين في صورة عاطفة الشفقة بعدما تقوّى كعاطفة الحبّ الدِّيني» (RS، 105).

وقد دافع كوهين بقوة عن أطروحةِ أنّ «الدِّين والأخلاق من جوهر واحد» (RS، 88)، مُوضحًا خصوصية الدِّين التي «تشكّل الكائن البشري بصفته فردًا، وتشكّل، في الوقت نفسه، الفرد بصفته كائنًا بشريًّا». إنّ الفرد بصفته فردًا، بالنسبة إليه، لا يظهر «إلّا في الدِّين» في صورة الحنان الذي يتخذ اسم الحبّ داخل الدِّين (RS، 105).

وهذا التعريف لجوهر الدِّين يقتضي مُواجهة منهجيَّة بين الدِّين اليهودي والدِّين المسيحي. فالأول توحيدي صارم، وخاضع كليًّا للضرورة الأخلاقية. «في الديانة الخالصة التوحيدية التي هي اليهودية، ليس لإله النعمة والعفو غير معنى واحد هو أن يكون ضمانَ الهدف، والنجاح، وانتصار الجهد الأخلاقي على الذات، كما يحقّق الإنسان ذلك» (RS، 86). والدِّين المسيحي، في مقابلة ذلك، «لا يخلو من مغازلة وحدة الوجود في التباسها، ويترك الله يُشارك في الجهد الأخلاقي البشري نفسه» (RS، 86). فالفداء والتحرير يتطابقان جزئيًّا فيه، في حين أنَّ فكرة الفصل الجذري بين الله والإنسان هي وحدها، عندَ كوهين، التي يُمكن أن تحقّق تعالقهما. وسنجد لاحقًا التشديد نفسه على عملية الفصل هذه لدى ليفيناس الذي لا يتردّد في الكلام في هذا الموضوع على «إلحادية الإرادة»[10]، وهو ما لم يمنعه من الشكّ في بقاء كوهين أفلاطونيًّا لأنَّ مفهومه للأخلاق لا يضعنا في مواجهة الغيرية المُطلقة لوجه الآخر.

وإله الأخلاق الذي يتحدّث عنه كوهين هو «الله المُشترك» الذي لا علاقة له أبدًا بمصالح الأفراد. أما إله الدِّين فهو، بعكس ذلك، إله الفرد الذي يحرّره مما

---

(10) «يُمكن أن نسمّي إلحادًا هذا الفصل الذي يكون تامًّا إذا بقي الكائن المفصول وحيدًا في الوجود من غير مُشاركة الكائن العلوي الذي انفصل هو عنه ـ والقادر على وجه الاحتمال على الالتحام به بالإيمان. إنّ قطع المُشاركة متضمّن داخل هذه القدرة. إذ يعيش المرء خارج الله، في ذاته. والمرء هو أنا، الأنانية. والنفس ـ البعد النفسي ـ أي إتمام الفصل مُلحدة في صورة طبيعية. ونعني بالإلحاد موقفًا سابقًا لنفي وجود الله كما أنّه سابقٌ لإثباته، ونعني به قطع المُشاركة التي تطرح الأنا بصفتها هي ذاتها وبصفتها أنا».
(Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 2e éd. 1971, p.29-30).
من هذه العبارة علينا أن ننطلق لقياس أوجه التشابه والاختلاف بين المفكّرين الثلاث، مفكّري الفصل الذي أرادوه أن يكون، وهم كوهين، وروزنتسفايغ، وليفيناس.

يَعُوقُ تحقيق مُهمّته الأخلاقية. إنَّ إنسان النظرة الأخلاقية إلى العالم كائن حُرٌّ جدًّا ومسؤولٌ جدًّا، في حين أنّ إنسان النظرة الدِّينيَّة كائن مُذنب ومُعرّض للوقوع في الخطإ. إنَّ المنظورَيْن يحتاج أحدُهُما إلى الآخر لأنَّهما يتكاملان.

الإيروس الجمالي والحبّ الدِّيني: دور العواطف.

إنّ أهمِّيَّة الأخلاق عند كوهين لا تعني أنَّ الدِّين لا علاقة له بالوظيفة الجمالية للوعي. غير أنَّه لا يُمكننا تناول هذه الوظيفة إلّا إذا كنا نعي الخطَر المُحتمل في المُماثلة بين الوعي الجمالي والوعي الدِّيني. كذلك، أشارَ كوهين بقوة إلى الفرق بين الإيروس الجمالي والحبّ الدِّيني. فالأول لا يقصد إلّا نماذج؛ أما الثاني فهو يتولّى آلام الأفراد الحقيقيين، فـَ «الفنّ لا يعرف الألم بما هو ألم» (RS، 110)، لأنَّه لا يرى فيه سوى القُبح أو مجرّد قناة تعبير. وفي حقل الوعي الدِّيني، يحملُ تواطؤ الجمالي والدِّينيّ اسمًا محدّدًا: إنَّه الطمأنينة الصوفية التي تحلم بمُشاركة التحامية مع اللّانهائي الإلهي. والدِّين الحقيقي يقبل الفصل الذي يؤسّس وحده التعالق بين الله والإنسان وبين الإنسان والله.

إنَّ ضرورة «مراقبة الشعور الذي يُعَدُّ، في الوعي الدِّيني، الجار الأكثر مُشاكسة والأكثر تهديدًا» (RS، 117) تَصْدُقُ أيضًا على العمل النظري لفيلسوف الدِّين. إنّ شلايرماخر، الذي ساور كوهين الشكّ في كونه قد استسلم لوحدة الوجود، هو أحد خصومه المُعلنين (RS، 117-119). بيدَ أنّ ذلك لا يعني أبدًا أنَّ المشاعر لا علاقة لها أبدًا بالدِّين. وينبغي تحديد موقعها بدقّة من خلال تمييزها من المشاعر الجمالية المُندمجة شيئًا ما. فالشعور الدِّيني الحقيقي هو الشفقة والتعاطف مع العذاب البشري. و«من خلال الشعور بالشفقة تجاه الألم والعذاب نعرف الإنسان على وجه العموم، نعرف الإنسان بصفته طفل الله» (RS، 121)، هذا ما يقوله كوهين. على هذه الخَلْفية، حاول أن يؤوّل صورة المسيح «الإنسان الوحيد الذي حقّق التعالق مع الله» (R، 116) والذي يمثّل ألمه الألم الفريد لكلّ فرد.

وفي الدائرة «الجمالية» يتميّز الدِّين بقُدرته على خلق مؤثّرات نوعية لا يُمكن اختزالها في مشاعر جمالية بمعناها الدقيق. إنَّ الوجدان الجمالي يتحوّل

إلى تعاطف وإلى رحمة. وهناك مؤثّرات دينية مُرتبطة مباشرة بفكرة الله الدِّينيَّة. وانتظار الخلاص والإنقاذ يعبّر عنهما تعبيرًا أوّليًا بلغة الصلاة (RS، 98). بهذه الطريقة على وجه التحديد يتعالى الدِّين على الأخلاق من غير أن يتنكّر لها. وفي حين تتمثّل اللحظة الأخلاقية داخل ديانة التوحيد في الأنبياء، يصوغ مؤلّفو الأناشيد الدِّينيَّة (المزامير) موضوعَ الرغبة الإلهية. إنَّ «دين الأنبياء ليس أبدًا سوى دين الأخلاقية. ولا تصير الأخلاقية دينًا إلا مع المزامير. مع المزامير وَحدَها يظهر الإنسان في تفاعله مع الله، في رغبته الإلهية» (RS، 98). وهكذا، فإنَّ إله الرغبة الدِّينيَّة، الذي هو إله الفداء، يصبح إله الفرد تمامًا.

الدِّين ووحدة الوعي.

عرض كوهين أيضًا تمفصلًا رابعًا في نظامه الفلسفي (RS، 133)، ولكنه يتمتّع بمكانة خاصّة لأنّه لا يُطابِقُ توجُّهًا جديدًا للوعي. وحتى إذا لم يقدّم إضافة جديدة إلى المنطق، والأخلاق، والجماليات، فهو الذي يسمح بالإجابة عن سؤال وحدة الوعي نفسها. إنَّ علم النفس هو الذي عليه، لدى كوهين، أن يتولّى قضية وحدة الوعي. وذلك يعني أنه لا علاقة لعلم النفس هذا بعلم النفس الإمبيريقي أو التجريبي.

فهل يُهمّ علم النفس العقلاني الخالص التحليل الفلسفي لمفهوم الدِّين، وبأيّ معنى؟ إذا تجنّبنا الالتباس بالسيكولوجيا الدِّينيَّة بالمعنى الاعتيادي للكلمة، فإنَّ ذلك يُملي علينا أن نطرح التساؤل الآتي: هل الدِّين هو الضامن الأخير لوحدة الوعي؟ هنا أيضًا يُجيب كوهين بالنفي. ففي هذا الحقل كما في الحقول السابقة، يظلّ السؤال الوحيد المُلائم هو سؤال خصوصية الدِّين في قلب الوعي، لا استقلاله عنه.

والحقيقة أنّ السؤال كانَ قد وجد جوابًا: بعدما امتنع الدِّين عن قطع الجسور مع المطالب المنطقية والعلمية، وعن مُقاطعة الأخلاق، مع العلم أنّ «على الدِّين أن يكون، في أحسن الحالات وفي أسوئها، مُوافِقًا لِلروح الأخلاقية» (RS، 148)، من خلال توليد مشاعر دينية مخصوصة، أسهَمَ الدِّين في تحقيق وحدة الوعي.

ولا يتوصّل الدِّين إلى ذلك إلّا باستنهاض مبدئه الخاص به، أي فكرة علاقة التضايف، أو بالتعبير الدِّيني، التحالف الذي يعني عندَ كوهين على نحوٍ أساسي ما يأتي: «الله مع الإنسان والإنسان مع الله» (RS، 150). وأخيرًا، انطلاقًا من فكرة التعالق، يقدّم لنا الدِّين نظرة مُتمفصلة إلى وحدة للوعي لا تحوّلها إلى كلٍّ مُغلَقٍ.

إنّ المسألة المطروحة لا تتعلّق بالإسهام الذي يُقَدِّمُهُ الدِّين إلى وحدة الوعي الفردي فحَسْبُ، بل تتعلّق كذلك بـ «وحدة الوعي الثقافي البشري» (RS، 161)، لأنَّها هي وحدها التي تحقّق النَّسق الفلسفي الذي ليس سوى «مذهب وحدة الإنسان في أنماط خلق الحضارة»، بعد أن تجسّد هذا النَّسق داخل مؤسّسات (RS، 164). وبعدما رفض الدِّين الراشد عَدَّ نفسه مقاطعةً مستقلة في النفس البشرية، وبعدما رفض المُطالبة الصاخبة باستقلاله، قَبِلَ هذا الدِّين «أن تعني خصوصيته أنَّ عليه أن يُساعد، بصفته صانعًا من صانعي الثقافة المنهجيَّة على تحقيق وحدة الوعي الثقافي للبشرية» (RS، 145). ويُريد كوهين تقديم إسهامٍ حاسمٍ في ولادة «ثقافة أخلاقية شاملة» (RS، 167) في محاولة منه ليؤسّسَ لـ «كلِّ البشر ولكلّ الشعوب» الدِّين بمفهومه للفلسفة النَّسقية systématique.

«نصيب العقل داخل الدِّين»

بعد أن عرضنا خصائص المنحى العام لفلسفة كوهين الدِّينيَّة، علينا أن ندرس طريقته المُبتكرة في تغيير موضع مشكلة الدِّين المُطلق وتحويله، في كتابه لسنة 1918 الذي عنوانُهُ **ديانة العقل مُستخرجًا من مصادر اليهودية** *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. وعنوان هذا الكتاب نفسه، الذي يُمكن أن نقرأه بصفته أعظم إنجاز في الكانطية الجديدة في موضوع فلسفة الدِّين، يُعلن برنامجًا طموحًا يبحث عن ربط **الكلّ المُفرد** *singulare tantum* لمفهوم «دين العقل» بالكلّ المتعدّد *plurale tantum* للمصادر الأدبية والوقائع التاريخية في الديانة اليهودية.

وعنوان «دين العقل» غامض جدًا، في الأقل لأنه يخشى أن يُفضي ذلك مباشرة إلى مشكلة الدِّين الطبيعي. لذلك يخصّص كوهين مقدّمة طويلة لنوعٍ من «النقد المُلحق» بعنوان كتابه، نجد فيه صيغة مُتواترة تخترق كذلك الفصول

العشرين اللاحقة: «حصة العقل من الدِّين». هذه الصيغة هي التي يبدو لي أنّها أفضل مفتاح لفكّ شفرة المعنى في الكتاب كلّه.

الدِّين بصفته مشكلةً مفهومية.

تضعنا مقدمة الكتاب باكرًا في مُواجهة عقبة أساسية: كيف يُمكن الفلسفة، وهي التعبير عن مطلب الفهم التصورُّي، أن تُدَبِّر التعدّدية التاريخية التي لا سبيل إلى التخلُّص منها في الأديان، أو بعبارة أُخرى كيف نتعامل مع واقع أنه «لا توجد إلّا رياضيات واحدة، في حين توجد أديان عدّة» (RI، 11)؟ فالقرار التمهيدي لكوهين هو نفسه الذي قرّره في مُحاضرات عام 1913: العقل وحده يسمح بصياغة مفهوم الدِّين، وهذه هي المُهمّة الأولى لفلسفة الدِّين؛ وهو لا يبدأ مهمته إلّا إذا طالب باستقلال مُقاربته بإزاء تاريخ الأديان. والطريقة الاستقرائية التي تُريد استخراج هذا المفهوم من تاريخ الأديان وصلت بعد فوات الأوان. إنَّ ما لا نجده في حوزتنا في البداية لن نعثر عليه أبدًا في النهاية. ولا يمُكن سَبْر أغوار تاريخ الأديان بصفته تاريخًا لـ الدِّين إلّا في ضوء المفهوم.

واستبعد كوهين على الفور شُبهة أن يقدّم لنا عنوان «دين العقل»، للسبب عينه، نُسخة جديدة عقلانية ولاتاريخية من «الدِّين الطبيعي». وحتى إذا تأكَّدَ لديه أنَّ «التاريخ ليس حاسمًا أبدًا بشأن جوهر المفهوم وهما اللذان لم يظهرا بعد ولم يتحقّقا في مجرى التطوّر التاريخي»، فهو يعرف أنَّ «المفهوم يحتاج إلى التاريخ لكي يَعُمَّ وينتشر» (RJ، 14).

وما يَصْدُقُ على الدِّين عمومًا يَصْدُقُ أيضًا على اليهودية خصوصًا. فكلاهما يُشكِّلُ «مشكلة مفهومية» (RJ، 14). وبعدما شدّد كوهين بقوة على ضرورة المفهوم، أعلن عقلانية لا تقلّ صرامة عن عقلانية هيغل، بالرَّغم من أنَّ الأمر يتعلّق بعقلانية مُختلفة جدًا. وقد رأى هيغل أنّ من البديهي أن يكون العقل قَيْد الإنجاز في التاريخ؛ أمّا كوهين فرأى عكس ذلك. فلقاؤهما يظهر ابتداءً كأنّه «تناقض لا يُمكن حلّه». وقد سعى إلى تجاوزه بوساطة «الصيغة السحرية» الآتية: «انطلاقًا من فهم المفهوم نفسه، علينا أن نستنبط ماهيَّةَ الدِّين وماهيَّةَ اليهودية وأن نعرِضَهُما» (RJ، 15).

العقل مصدرًا أول للدِّين.

يعبّر كوهين عن الرباط الوثيق بين العقل والمفهوم من طريق صورة العقل الجميلة التي هي «الصخرة التي يتدفّق منها المفهوم» (RJ، 17). وإنْ قبلنا تحديدَ الفلسفة بصفتها «علم العقل» والعقل بصفته «جهاز المفاهيم»، فإنّ الاستنتاج الآتي يفرض نفسه: ينبغي أن توجد «علاقة ضرورة بين الدِّين والعقل» (RJ، 16). لكن لا التاريخ ولا الوعي - الذي ليس سوى «مُفردة جديدة للتعبير عن التاريخ» (RJ، 16) - يملكان القدرة على إفهامنا ماذا يعني الدِّين. بل العقل وحده قادر على ذلك. ويُفضي ذلك إلى عِدَّة نتائج مُهمّة لتحديد مفهوم الدِّين.

وفي البداية، تظهر هذه النتائج في عددٍ من حالات الرفض. ورأى كوهين أنَّ الدِّين لا يتعلّق بالحاجة أو بالغريزة، كما أنّه ليس خاضعًا لمبدإ اللذة أو ضده. لهذا ينبغي أن نستبعد عن مفهوم الدِّين كلّ تفسير يرقى إلى فلسفة السعادة ويُمكن أن يرى فيه تعبيرًا عن الرغبة في حياة صالحة، بعد أن نضعه موضع البحث الشامل عن السعادة على غِرار ما فعل القدّيس أُوغسطين مثلًا.

وعبارة هيوم «التاريخ الطبيعي للأديان» هي أيضًا إهانة للدِّين كما للعقل، لأنَّ «العقل وحده يرقى بالواقعة التاريخية إلى منزلة ضرورة ينبني معناها على تجاوز عوارض الحياة» (RJ، 19). ثُمَّ إنّ الدِّين ليس تابعًا للعوارض التاريخية، فإنَّ جوهره لا يقبل الاختزال في القوى الاجتماعية. لذلك اعترض كوهين على التفسيرات الاختزالية للمادية والماركسية: «دين العقل ليس خدعة كاهن وليسَ هو تحايل الأقوياء حين يبتكرونه لخداع الضعفاء» (RJ، 19).

وحتى إذا لم يُختزل الدِّين في العلم ولا في الفلسفة، فإنَّ «دين العقل» لا يُمكن أن يكون «دين شعب واحد ولا نتاج عصر واحد» (RJ، 20). إنَّ التطلّع إلى الكونية يحدّد شرط إمكان وجودها بالذات. وأخيرًا، كما تبتعد المُقاربة العقلانية للدِّين عن طريق تاريخ الأديان، فهي تتحاشى الانكفاء إلى أنثروبولوجيا الإنسان الدِّيني *homo religiosus*، بعدما أغفلت أنّ كلّ المشكلات البشرية في الوقت نفسه قضايا دينية (RJ، 21).

كلّ هذه التحديدات السلبية تُهيّئ الأرض لبناء إيجابي لمفهوم «دين العقل». والطريق الواعد أكثر من سواه يمرّ بضرورة التعميم الذي يميّز الأخلاق كما

حدّدها كانط وكما استعادها كوهين نفسه في كتابه **أخلاق الإرادة المحضة**. لكن، سرعان ما تظهر الصعوبة التي أشرنا إليها آنفًا: ما الذي يضمن لنا ألّا تكون المُقاربة الأخلاقية هي أيضًا اختزالية، بحيث إنها تهدّد استقلال الدِّين بدلًا من تأسيسه؟

ويُوجد مكر للعقل الأخلاقي يُوازي «مكر العقل التاريخي» عند هيغل: «ببساطة، ليست الأخلاق قادرة على فهم الإنسان ولا على تحديد هُويّته إلّا من زاوية الانتماء إلى الإنسانية. وحتّى حينَ نتعامل معه بصفته فردًا، لا يُمكن أن يكون سوى ممثّل للجنس البشري» (RJ، 28). وفي العمق، يخشى دائمًا أن تكون الأديان هي الشجرة التي تُخفي عنا غابة البشرية. ولهذا بالتحديد يحتاج التمفصل بين الإنسان الفرد والبشرية إلى وُسطاء آخرين، ولاسيّما وساطة دولة الحق ودستورها. غير أنَّ هذه الوساطة تفضّل هي أيضًا صنف «الثلث» التأسيسي في كلّ رباط مؤسساتي. يبقى إذن إيجاد موقع لمقولة «أنت»، الوحيدة التي يُمكن أن تفهم الخصوصية الإنسانية لـ الشخصية.

«النقطة الأساسية في الدِّين»: شهادة الدموع.

مُهمّة العقل النقدي هي إفهامنا المعنى الذي يستكمل به الدِّين الأخلاق من غير أن يضعها جانبًا. وقُطب الرّحى هو القُدرة على أن تُراعِيَ العذاب البشري، أو بتعبير آخر الشفقة. والأخلاق هي، بسبب تصلّب القانون، بلا رحمة وينبغي أن تظلّ بلا رحمة. إنَّ الثيوديسا التي تكتفي بتفسير العذاب هي أيضًا بلا رحمة. ولذلك، فإنَّ إخفاق الثيوديسا الذي سبق أن حلّله كانط، يضعنا أمام المُفارقة الآتية التي هي أيضًا مفتاح «المعنى الأعمق في المسيحية»: «الكائن البشري به حاجةٌ ماسّة إلى هذه العاطفة التي هي الشفقة التي يُصبح العذاب نفسه قابلًا للتفسير بوساطتها» (RJ، 32).

ولا شيء أفضل من «شهادة الدموع» بصفتها شهادة إثبات على وضعنا بصفتنا كائناتٍ مخلوقة (RJ، 33). هذه الشهادة، لا الأخلاق ولا الفلسفة يُمكن أن تحملها على محمل الجدّ، والدِّين وحده يفعل ذلك. لذلك يقدّر كوهين أنَّ الموقف المُعتمد بإزاء المعاناة هو «النقطة الشائكة في الدِّين» (RJ، 34)، وهو موقف يضعنا على الطرف المُقابل لكلّ أوجه الرواقية. «إنَّ المُعاناة توجّه فجأة

ودون توقف نورًا باهرًا يكشف لي عما يلوّث شمس الحياة» (RJ، 35): هذه العبارة التي هي بمنزلة صدى فلسفي لشكوى كوهيليت Qohelet في الكتاب المقدّس تدفع النظرة الأخلاقية إلى مداها، وتعيّن في الوقت نفسه «أقصى نقطة يظهر فيها الدِّين» (RJ، 35). هكذا يكون في إمكاننا أن نشرح صيغة كانط لِـ«الدِّين داخل حدود العقل مجرّدًا» ناظرين إلى فلسفة الدِّين عند كوهين على أنّها محاولةٌ لتحديد دين العقل بعد حدود العقل الأخلاقي المجرّد.

لكن ما الذي يُجيز لنا أن نفترض أنَّ ثَمَّةَ أرض ديانة تنفتح وراء هذه الحدود، وهي أرض تستحقّ، على الرَّغْم من كلّ شيء، نعتها بـ«دين العقل»؟ ثَمَّةَ عنصر أول في الجواب يقضي بالقول إنَّ التعامل بجدّية مع معاناة الآخر، ولاسيّما الشرّ الذي نُحدثه له، يحقّق معرفة حقيقية لِلذات. إنَّ عبارة اعرفْ نفسك *gnothi seauton* السقراطية تجد معناها الدِّيني الأصيل، إنْ نحن قبلنا أن نُساوِيَ بينَ سقراط والنبي حزقيال Ézéchiel. فمن غير اعتراف بالخطايا لا يعرف المرء نفسه! ورأى كوهين أنّ «اكتشاف الإنسان من خلال الخطيئة هو المصدر الذي نشأت منه كلّ التطوّرات اللاحقة في الدِّين» (RJ، 36-37).

وإذا كان الدور الذي يؤدّيه الاعتراف بالخطايا في فهم الذات يُقيمُ أول أساس عقلاني لمفهوم «دين العقل»، فيبقى أن نرى المعنى الذي به يكون الله - وأيّ إله - الموضوع الخاص للدِّين. ويصبح السؤال أكثر مشروعية ولاسيَّما أنّ الله يحتل مكانة أساسية جدًّا في الفكرة التي يكوّنها كوهين عن «أخلاق الإرادة المحضة»، حيث يظهر الله بصفته «ضامنًا للبشرية»، أي بعبارة أخرى بصفته حارسًا وضامنًا أخيرًا للكرامة الإنسانية (وهو ما ليس له علاقة أبدًا بالصورة الكاريكاتورية، صورة الذّركي الأسمى!)، لكنه ليس سوى ذلك. فالله الأخلاقي، بحكم التعريف، إله هادئ لا يتأثّر، ويمثّل مطلبًا أخلاقيًا غير مشروط.

إنّ السؤال المتعلّق بمعرفة كيفيَّة تحوُّل هذا المطلب إلى واقع على أرض البشر سؤال حتميٌ بِقَدْرِ ما هو حاسم. وكان كتاب الأخلاق لكوهين قد قدّم جوابًا مُثقلًا بالاستنتاجات المتعلّقة بتصوّره لِلدِّين: الاسم الأخلاقي الحقيقي لله هو «الله المخلّص» الذي سيأتي ليُقيم السلام النهائي على الأرض. إننا نجد هنا حلقة مُفرغة ظاهرية: هذا بالتحديد لأنَّ «معنى المخلّص *Messie*»، الذي يُعَدُّ

صورة مُعارة من وعي ديني خاص، ينبغي توطينه داخل حيّز الأخلاق، حيث يجب البحث في مكان آخر، أي «مركز ثقل الدِّين» (RJ، 39).

ولا يظهر الدِّين إلّا حينما ننظر إلى الله على أنَّه «إله الفرد المُفرد» (RJ، 39)، الذي يتعلّم كيف يعرف نفسه حين يَعِي هشاشته الأخلاقية. وذلك بفرض مُفارقة كبيرة أخرى: الشفقة التي تتعلّق، أوَّلَ وهلةٍ، بالعلاقة بالآخَر فحَسْب، تنقلب بمعنى ما على الفرد الذي يجرؤ على الاعتراف بخطاياه ويعتقد ما اعتقده كوهين: «عليّ أن أدرُسَ الخطيئة مع نفسي، والخطيئة هي التي تسمح لي بأنْ أعرف نفسي» (RJ، 39)؛ أو كذلك: «لا أعرف أبدًا الخبث البشري بعمق ووضوح مثلما أعرف خبثي» (RJ، 40).

وهذه التصريحات لا تقتصر على إعلان موت المزاعم التفسيرية للثيوديسيا (بياني سببَ تألّم الآخر يُتيح لي تجنّب الشفقة)، بل تُعلِنُ كذلك موت ما يُسمّيه كوهين «أسطورة الخطيئة الأصلية» (RJ، 40)، التي ينبغي البحث عن مصدرها في بلاد فارس. وإذا لم يبقَ لغز الشرّ، بالرَّغم من كلّ شيء، من غير جواب، فلأنَّ كونية المخلّص التي بشّر بها أنبياء الكتاب المقدّس تقتضي أن تكون صورة الله هي صورة إله المُعوزين والفقراء.

ويؤكّد كوهين سُمُوّ التصوّر النبوي لله فوق ديانات الأسرار التي يبجّلها شيلّنغ. إنَّ «الدِّين النبوي» وحده عرف كيف «يرى في العذاب بؤس البشر، ويكتشف في محامي الفقراء، الله الأوحد، المعونة الوحيدة لكلّ الأوضاع البشرية» (RJ، 41). وإذا «كان دين الله الأوحد يستوجب إدخال نور البصر الإنساني هذا إلى قلب ظلمات البؤس الاجتماعي، وإلى فهم التناقضات الداخلية في العدالة السياسية» (RJ، 41)، فإنَّ التفكير في تمفصل اللاهوتي والسياسي هو من مُهمّات فلسفة الدِّين.

المعنى العقلاني لمصادر الدِّين اليهودية.

يبقى أن نرى المعنى الذي به يمكن أن يكون دينُ العقل «مُستخرجًا من المصادر» الدِّينيَّة، ولاسيّما مصادر اليهودية. أوَلَيْسَتْ فكرة «المصدر» في حدّ ذاتها مُعارِضةً لاستقلالِ العقل؟ لقد أدخل كوهين الكثير من «القرارات المنهجيَّة»

(التي هي في الحقيقة خيارات هيرمينوطيقية أساسية) التي حكمت كلّ ما تلا ذلك من أفكار.

لقد أكّد ابتداءً أولويَّة «المصادر الأدبية» اليهودية على المؤسّسات والعصور القديمة. وهذه الأخيرة «بقايا» وليست مصادر، في حين أنَّ «المصادر الأدبية هي المصهر الذي يتكوّن فيه العقل» (RJ، 42). لهذا، فإنَّ فكرة «النصّ التأسيسي» هي في الأقل مشروعة في الدِّين كما في الأدب.

إنَّ «أصالة» المصادر اليهودية لا يُمكن تحديدها بغير الرجوع إلى تأكيد الله الواحد الأحد، أو بعبارة أُخرى، إلى «شيما إسرائيل» «Shema Israël» اسم إسرائيل. والشكل الأدبي الأساس لهذه النصوص هو شكل «الوصايا والحِكَم» التي تفترض وجود علاقة قوية بين النظرية الدِّينيَّة («الأرثوذكسية») والممارسة الأخلاقية («الأرثوبراكسية»). ويضاف إلى ذلك كون المصادر الدِّينيَّة لليهودية (ولاسيّما الكتابات النبوية) لا تفصل الدِّين عن السياسة.

والشعر الدِّيني في الكتاب المقدّس، أي المزامير، مُرتبط بالنبوة عبر رباط مُشترك في جوهره هو «من خصوصيات العقل اليهودي» (RJ، 44) الذي يَبلُغُ مداه ليَصِلَ إلى الأدب الحِكَمي. أمَّا كوهين، فهو يرى أنَّه «لا يُوجد في أيّ تراث ديني غير مصدر واحد، أي نوع واحد من المصادر» (RJ، 45) ـ وهو افتراض يبدو لي مجَّانيًا ـ وهو يميّز المصادر اليهودية بازدواجيَّة نصّ الكتاب المقدّس ونصّ التلمود Talmud والمدراس *midrach* اللذين ينبغي الإقرارُ بهما مَصْدَرَينِ مُتساويين في قيمتهما. ويضاف إلى ذلك، في قلب التلمود نفسه، ازدواجيَّة بين الهالاشا *halacha* والهاغادا *haggada*، أي بين الشريعة والأخلاق. وهذه الازدواجيَّة ليست تفرّعًا ثنائيًا لأنَّ «الفكرة ينبغي أن يفكّر فيها إمَّا بصفتها فكرةً أخلاقية، في الهاغادا، في صورة متخيّلة للشعر، وإما بصفتها شريعةً في الهالاشا [. . .]، وهي فكرة نجد لها فيما بعد تأكيدًا في نصّ الكتاب المقدّس» (RJ، 45).

وثمَّةَ أصالة أخرى للمصادر اليهودية تكمنُ في الطريقة التي يترابط بها النصّ المكتوب والتراث الشفوي، وختام النصّ وبداية الكلام: «حين يكتمل النصّ، يبقى الفم مفتوحًا» (RJ، 48)؛ «هناك حيث يدرّس التلمود تُصبح التوراة

(Torah) حيَّة»؛ «تمامًا كما عندما يكون الموضوع المطروح حيًّا يكون الكلام حيًّا أيضًا. إنَّ العقيدة المكتوبة تجعل نفسها شريعة شفوية» (RJ، 49).

وشيئًا فشيئًا، استمرّت فكرة «المصدر» في التوسّع والتفرّع، بحيثُ باتَ بالإمكانِ أن نتساءل: أَلَيسَت وحدانية (وهذه في حدّ ذاتها مسألة معقّدة) مصدر الكتاب المقدّس تنتهي في دلتا تتضمّن، فضلًا عن تلقّي فلسفة الكتاب المقدّس وتفسيره، أناشيد الشعر الدِّيني والطقوسي الحزينة. ذلك أنَّ هذه الأخيرة لم تكُفَّ يومًا عن مُرافقة تاريخ الشعب اليهودي، الذي ظلّ جزء كبير منه تاريخ عذابات مُتواصلة: «المُعاناة هو إرث سلالتنا» (RJ، 51)!.

ولم يكتفِ كوهين باستثمار الخِصْب الهيرمينوطيقيّ للمصادر المتوافرة، بل توقّع كذلك ظهور مصادر جديدة: «إنَّ حقل المصادر يتّسع بلا توقّف ولم يُستنفد بعد» (RJ، 50). وللتوسّع في هذه النقطة، يُمكن أن نتساءل: ألم تفقد فكرة المصدر معناها؟ يحرص كوهين على أن يُدخل مبدأ توحيديًّا ناظمًا داخل هذه التعدّدية الوفيرة: إنَّ القاسم المشترك بين كلّ هذه المصادر الأدبية، وكذلك تعريف *definiens* مفهوم اليهودية، ليس سوى «الدِّين القائم على فكرة المخَلّص»: «حتى بالمعنى القومي، تشكّل اليهودية الدِّينيَّة وحدها جوهر اليهودية، أما المصادر الدِّينيَّة فهي، في جوهرها، تلك التي تؤَمّن حياة اليهودية» (RJ، 51).

وإذا قبلنا فرضيَّة كوهين التي يُصبح فيها «الدِّين، في حدّ ذاته، عقيدة أخلاقية وإلّا فإنّه لا يكونُ ديانةً»، فيكفي أن نُضيف أنَّه «لا يوجَدُ في الوعي اليهودي فصل أبدًا بين الدِّين والأخلاق» (RJ، 54)، حتى نفهم أطروحته الأساسية التي يتمحور حولها كلّ ما بقي من الكتاب. وتستجيب اليهودية أكثر من كلّ الديانات للشعار الذي نجد له استشهادات لامتناهية داخل النصّ: «نصيب العقل داخل الدِّين» (RJ، 59).

فهل يعني ذلك أنّ كوهين نقَلَ ببساطة التسمية الهيغلية «الدِّين المُطلق» من المسيحية إلى اليهودية؟ سننسى آنذاك أنه كان ينوي البقاء وفيًّا حتى النهاية للمفهوم الكانطي «دين العقل»! إنَّ الدِّين الأكثر أصالة هو الذي يعبّر تعبيرًا أفضل عن متطلّبات الطهارة الموجودة في فكرة العقل النقدي بالذات. وفي ضوء هذا المفهوم النقدي، يقدر كوهين أنَّ «خصوصية أيّ دين خاص ليست أبدًا حالةً

حصريّةً يُقصى بموجبها إمكان ديانات أخرى. ومهما بدت تلك الديانات، من مصادرها، أنَّها ديانات عقل، فهي تؤكّد حقها في أن تكون أديانًا» (RJ، 56).

الله الأوحد في الديانة التوحيدية وصفاته

ماذا يفعل كوهين ليبسط أُطروحته التي تُفيد أنه حتى إذا لم تكن اليهودية قادرة على ادِّعاء أنَّها ديانة العقل الوحيدة، فإنّ دراسة مصادرها تؤكِّدُ أنه لا توجد ديانة أُخرى عرفت مُشاركة العقل فيها مثل اليهودية؟

المعنى العقلاني للتوحيد: الإيمان بالله الواحد الأحد.

أول حقول التحقّق تخصّ التصوّرات العائدة إلى الله وتصرُّفه. ولا يكفي الدفاع عن وجود الله الواحد بدلًا من تعدّد الآلهة حتى نجعل فكرة الله «معقولة». فالمهم هو أن نتصوّر إلهًا أوحد، وهذا يُتيح لنا أن نؤكّد أنَّ «الله وحده هو الكينونة» (RJ، 65). هذا ما تعنيه «المُعجزة الأُسطورية للنار» التي تلتهم العوسج الملتهب من غير أن تُتلفه. وبالمعنى نفسه يؤوّل كوهين تجلّي الاسم الإلهي وعبارة: «أنا هو من أنا»: «الكينونة سُمّيت بالاسم الذي عليه أن يرمز إلى شخص الله. وإذا لم يكن ذلك ينتمي بعد إلى الفلسفة، فهو ينتمي إلى العقل بالمعنى الأصلي للكلمة» (RJ، 67).

والوحدانية الإلهية، كما نرمز إليها في صورة العوسج الملتهب، تحمل دلالة أُنطولوجيَّة محدّدة جدًا: الله هو «الكائن الوحيد الذي لا يُمكن أن تكونَ لِلعالم، بإزائه، كينونة» (RJ، 68). إنَّ الإدانة النبوية لعبادة الأوثان ليس لها معنى أخلاقي وديني فحَسْب، بل لها كذلك، معنى يُمكن وصفه بـ «المنطقي» و«الأنطولوجي» في آن واحد. إنَّها ضرورة «عدم الاعتراف بأية كينونة أُخرى غير الله» (RJ، 68).

ولأنّ الوحدانية الإلهية تعني استحالة مُقارنة الله بأيّ شيء آخر، فليست المسألة مسألة حسابية أو عددية أبدًا. وذلك بالتحديد لأنَّ الله الواحد لا يقبل المُقارنة، فهو لا يمثل تحدّيًا لواقع العالم والإنسان. وإذا كانت ثَمَّةَ مُشكلة هنا، ففي فهم السبب الذي يجعل اللوغوس كلمة الله (Logos)، وهو الوسيط بين الله والعالم، يمثّل خطرًا على الوحدانية الإلهية (RJ، 74).

واللهُ الواحد الأحد وَحدَهُ يُمكن أن يكون محبوبًا. وتعدّدية الآلهة لا تعرف الحبّ، وهي لا تعرف غير عبادة «تعدّدية ظواهر وقوى في الطبيعة» (RJ، 77). وباسم «وحدانية الحبّ المحض لله» أقرّ كوهين، على أساس عقلاني محض، بمعارضة الأنبياء الجذرية لكلّ أنواع الوثنية. ومن موقع الاستخفاف بإمكان أن يُشكّ فيه بعدم التسامح والتعصّب، لم يخشَ أن يؤكّد أنّه، في ما يتعلّق بالفكرة التي نكوّنها عن الله، لا يمكن أن يوجد تعاطف أو احترام تجاه الأفراد!

وما يُسَوِّغُ هذه الصرامة إدراكُ وجودِ اختلاف جذري بين الفكرة غير المرئية» و«الصورة الواقعية» (RJ، 81). إنَّ الفيلسوف يُقِرُّ دون تحفّظ العبارة الساخرة والمرّة التي نطق بها النبي أشعيا (Isaïe)*، التي تذكر أنّه «بالخشب نفسه نصنع تمثال الله ونطبخ اللحم» (RJ، 86). إنّ عبثية الأوثان تكمن في أنَّ الله يبدو فيها موضوع تمثّل؛ فضلًا عن أنّ الله الملموس ليس إلهًا بالمعنى الدقيق، وهو ما دفع كوهين إلى إثارة «المُشكلة التي تطرحها دلالة المسيح» (RJ، 83).

فكـرة الخلـق.

لا شكَّ في «أنّ نصيب العقل داخل الدِّين لا يُمكن أن ينحصر ولا أن يُختزل في كون الكينونة، وهي المفهوم الكوني للعقل، مقتصرةً على الله وحده ومرفوضة كلِّيًا بقَدْرِ تعلُّقها بالعالم» (RJ، 88). إنَّ تأكيد وحدانية الله ليس سوى اللحظة الأُولى من مُحاولة تحديد نصيب العقل في الدِّين اليهودي. والمُهمّة الثانية هي أن نُبيّن ما يجعل فكرة الخلق الدِّينيَّة والعالم المخلوق «معقولة»، بل مُشتقّة مُباشرة من فكرة وحدانية الله.

وقد سار كوهين على دربِ ابن ميمون (Maimonide) الذي كان، عندَهُ، «الفيلسوف الحقيقي للتوحيد» (RJ، 94)، مؤكّدًا أنَّ في الله من الغنى الكينوني ما يجعله قادرًا على خلق أشياء موجودة خارجه. ولأنَّ فكرة الله الخامل مرفوضة، وهو ما يستدعي من وجهة النظر «المنطقية» مفهومًا محدّدًا للأصل، تُصبحُ فكرة الخلق الدِّينيَّة فكرة عقلانية تمامًا. وبدلًا من أن تشكّل لغزًا لا حلّ له

(*) أحد أنبياء العهد القديم، عاش في عصر حزقيا. [المترجم]

أو مُعجزة غير مفهومة، فهي تُوازي مفهوم الله الواحد الأحد وتُعَدُّ صفته الأولى: لأنَّه الله الواحد الأحد فهو خالق.

ويُضيف كوهين أطروحة نجد أثرها أيضًا عند ليفيناس: «المعنى الحقيقي للخلق في ديانة التوحيد يقع داخل الأخلاق» (RJ، 99). إنَّ الخلق لا يعني، في الحقيقة، أنَّ الله هو العلّة الأولى لكلّ ما هو موجود فقط. إنَّ عقيدة «تجديد العالم» تُسجّل على هذا الصعيد تقدّمًا مُهمًّا في «مُشاركة العقل في ديانة التوحيد» (RJ، 102) وتجعلنا نتجاوز مشكلة الخلق «المنطقية» إلى التفكير في معناها الأخلاقي، وهذا يعني، عندَ كوهين، أنَّ «العقل يُطالب بتخطّي شذوذ المُعجزة داخل سواء الفكر» (RJ، 104).

عقلانية فكرة الوحي الإلهي.

هيّأ هذا الإعلان الأرضية للتحليل الذي وضعه كوهين للوحي الإلهي. فهو، بعبارة بسيطة، لا يعني غير إمكان دخول الله في علاقة بالإنسان. أفَـ «معقولٌ»، أم مُتَعَلِّقٌ بفكرة غير معقولة أبدًا؟ المسألة كلّها تتعلّق بلا شكٍّ بما نعنيه بـ «العقل». فإذا كنا نعني بذلك، مع كانط وكوهين، «العقل الأخلاقي»، فإنَّ فكرة الوحي الإلهي تُصبح عندئذٍ معقولة، بل حتى أساس العقل يُصبح معقولًا بشرط الإقرار بأنَّ أصل العقل الأخلاقي موجود في الله، وأنَّ الله، حين يتجلّى، يتوجه إلى الإنسان بصفته كائنًا أخلاقيًا. ولا يكتفي كوهين بتأكيد أنّ الإنسان لا يظهر بصفته «كينونة عقلية» إلّا بفضل الوحي، بل يُوضّح أكثر أنَّ «الوحي الإلهي هو خلق العقل» (RJ، 107). ومن أجل الإنسان وحده أزهرت شجرة معرفة الخير والشرّ، أي «معرفة ماهيَّة الأخلاقية» (RJ، 127).

فالعقل الأخلاقي، مفهومًا بهذا المعنى، هو مصدر كلّ مضامين الوحي الإلهي. هذا ما يؤكّده تأويل شخصية موسى، الشاهد الأكبر على «روحانية الوحي الإلهي» (RJ، 112)، الممثّل النَّمُوذَجي لحكمة وعقلانية متضمّنتين كلّيًا في الوصايا والأحكام الأخلاقية. وبالمعنى نفسه فسّر كوهين حظر تأمُّل الوجه الإلهي. فأن ترى الله «من الخلف فحَسْب» يعني أن تتأمّله في صنيعَيْه: النعمة والرحمة (RJ، 118).

وبدفاع كوهين عن رَوْحنة فكرة الله وأَمْثلتها، أراد أنَّ يؤمّل حتى النهاية الحركة التي افتتحها سِفر التثنية. وبهذا المعنى أكد أنَّ العقل لا يقتصر على كونه صورة الوحي الإلهي، بل هو أساس كلّ مضامينه. إنَّ الوحي يبدو إذ ذاك تارة أساسًا أبديًا لـ العقل» وتارة «شاهدًا على العقل» (RJ، 122).

هذا ما تؤكّده دراسة الصفات التي تميّز الأفعال الإلهية. ولا يكتفي كوهين برفض الاسترسال في سرد الصفات الإلهية في العبادات إلى ما لا نهاية له التي يطيب لبعض الأديان إحصاءَها، بل يقتصر على ثلاث عشرة صفة استخرجها التلموديون من الكتاب المقدس. وقد اختزل تلك الصفات في صفتين أساسيتين تحملان معنى أخلاقيًا: الحبّ والعدل (RJ، 137). ومن مسلّماته الأساسية المسلَّمةُ الآتية: إنّ الصفات الإلهية لا تُعرّف كينونة الله بقدر ما تقدّم نماذج يُتَأسّى بها في السلوك البشري.

العلاقة المُتبادلة المُتفاعلة بين الله والإنسان
فكرة «العلاقة المُتبادلة»

ضمن هذ السياق أدخل كوهين «المفهوم الحاسم» (RJ، 131) في فلسفة الدِّين الذي يتحكّم في كلّ تحليلاته: «فكرة العلاقة المُتبادلة» بين الله والإنسان. هذه العبارة تصف علاقة بين الله والإنسان لا يُمكن أن تُختزل في علاقة تماهٍ من نمط «صوفي» ولا أن تختصر في الفكرة الهيغلية عن التوسّط (152, RJ)، لكن هذه العلاقة المُتبادلة يجب أن تكون أساسية بما فيه الكفاية لتوفّر لنا مفتاح تصوّر ديني أصيل، وعقلاني جدًّا في الوقت نفسه، لِلَّهِ وللإنسان.

وكنا قد رأينا الشرط الضروري للعلاقة المُتبادلة من جانب الله: إنَّها «مؤسّسة في مفهوم الكائن الأوحد». غير أنَّ هذا الشرط الضروري ليس هو الشرط الكافي أيضًا. ولا يُمكن أن يتحقّق هذا المفهوم تمامًا إلّا إذا تصوّرنا الله والإنسان بصفتهما روحًا. فالروح وحدها تقدر أن توحّد طرفي العلاقة من غير أن تُطابِقَ بينهما. إنَّ رهانات أُطروحة كوهين التي تُفيد أنّ الروح هي المفهوم أو «العنصر الموحّد داخل العلاقة المُتبادلة» (RJ، 131؛ 151) تظهر بوضوح أكبر في الفصل المركزي الذي خصَّصه كوهين للروح القُدس.

ويستبق حِجاج كوهين أطروحات ليفيناس الواردة في كتاب من المقدّس إلى القدّيس *Du sacré au saint*[11]. فخلافًا للقداسة الوثنيَّة، نجد لمفهوم الروح القدس في العهد القديم معنى أخلاقيًا كاملًا. إنَّ الروح القُدس، بعيدًا عن كونه أقنومًا إلهيًا «هو روح الإنسان بقَدْرِ ما هو روح الله» (RJ، 148). لهذا يفضّل كوهين استخدام عبارة «روح القداسة»: «القداسة تحدّد الروح، وقداسة الروح تحدّد الله، وانسجامًا مع العلاقة المتبادلة، تحدّد الإنسان» (RJ، 151).

وعلى غِرار ما فعله ليفيناس لاحقًا، لم يَكُفَّ كوهين عن تحذير قُرّائه من «أطماع الروحانيات»، مُشيرًا إلى أنَّ «المسألة الأخلاقية هي وَحدَها القادرة على مُمارسة الوصاية على الإيمان الروحاني» (RJ، 155). وهنا يكمن تفوّقها على المسيحية التي تدّعي، مع ذلك، أنَّها «دين الروح». ففي حين تنحو المسيحية دائمًا منحى تفسير العلاقة المُتبادلة بالاتّحاد، وهو ما يُعرّضها لخطر وحدة الوجود أو الصوفية، وتَرَى فيها المثالية الهيغلية، في الغالب، توسّطًا من صنف عقلاني، «تحصر اليهودية معناها في الأخلاقية» لتلتقي هنا الحَدْس التوجيهي للنقدية الكانطية: أولويَّة العقل العملي على العقل النظري (RJ، 154).

«يؤكّد كوهين أيضًا أن الروح القُدس يُكمِلُ التعريف المفهومي للقداسة» (RJ، 157). إنّه يرى فيهِ «معيار التوحيد الخالص، ولكن كذلك يرى فيه ما لا يُمكن إلّا أن يكون مُطابقًا له، وحجر الزاوية في المذهب الأخلاقي الأصيل والنّقي والمتحرّر من كلّ إيمان صوفي؛ المذهب الذي لا يهتمّ إلّا بمشكلة الفعل الإنساني بكلّ إيجاز وصرامة» (RJ، 157). هذا التصريح الذي يسلّط ضوءًا ذا دلالة على ما بقي من تحليلات كوهين، لا يستهدف «مُزايدات التصوّف» فحَسْبُ، بل يستهدفُ كذلك «زُهد القدّيسين» (RJ، 160). إنَّ عظمة الناسك (الزاهد) تكمن في رغبته في أن يُصبحَ بطلًا أخلاقيًا. أمّا ضعفه، فيكمن في

(11) Emmanuel LEVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1977, ولا سيّما الدرس الثالث: «Désacralisation et désensorcellement», p.82-121.

إغفاله أنَّ الأمر يتعلّق بمُهمّة غير محدودة: «إنَّ قداسة الإنسان ترتكز على تقديس الذات بوساطة الذات، وهو تقديس لا يعرف نهاية، فهو إذن لا يعرف راحة نهائية لأنّه لا يُمكن أن يكون غير تطلّع وصيرورة لانهائيين» (RJ، 161).

الوجوه الثلاثة للكائن البشري والمكانة الدِّينيَّة للإنسان

يقودُنا عِلمنا بقَدْرِ فكرة العلاقة المُتبادلة إلى أنّ لكلّ خطوة جديدة في فهم الإنسان بصفته كائنًا أخلاقيًا ستُفضي إلى تأثيراتٍ في فكرة الله، والعكس صحيح. وما هو كاشف على نحوٍ خاص، الطريقة التي طوّر بها كوهين فكرة الإنسان.

أبناء ابراهيم وأبناء نوح: الآخر في صورة الغريب.

تقومُ المرحلة الأُولى على التفكير في الشروط التي يُمكن أن نكتشف في ظلّها غَيْرية الآخر، وبدقّةٍ أكبر، التفكير «في حصّة الدِّين من العقل»، من خلال النظر في الفرق بين **الأنا الأخرى** *alter ego* والآخر *autrui*. والفصل الثامن الذي يتناول هذه المسألة هو الذي يحمل «ملامح ليفيناس» أكثر من سائر فصول الكتاب. وقد رأى كوهين أنّ «العلاقة المُتبادلة بين الله والإنسان هي، في الحقيقة، بالدرجة الأُولى، علاقة مُتبادلة بين الإنسان بما هو آخر مع الله» (RJ، 165). ويُمكن أن نقول بلغة أكثر «دينية» إنّ اللَّهَ لا يكشفنا في البداية أمام أنفسنا، بل يجعلنا نكتشف وجود الغير.

هذا ما يسعى كوهين إلى إثباته من خلال شرح مطوّل لمقاطع الكتاب المقدّس المتعلّقة بمكانة الغريب. فالميثاق الذي عقده الله مع نوح، وهو يُمثّل الجنس البشري كلّه، بصرف النظر عن الاختلافات الدِّينيّة، له آثارٌ أخلاقية مُهمّة في مكانة الغريب في إسرائيل. وفي هذا المجال، «تقدّم ديانة التوحيد الدليل على موقف عقلاني صافٍ أخلاقيًا لأنّها رأت أنّ الآخر يظهر في الغريب من دون أيّ اعتبار ديني» (RJ، 174). إنَّ الغريب، بصفته ابن نوح «الذي لم يتلقّ أيّ وحي إلهي غير وحي الإنسان بصفته كائنًا بشريًا» (RJ، 176)، ينبغي أن يُعرف

بغيريته التي يتعذّر اختزالها والتي يظهر أحد تعبيراتها في كونه يحترم، حتى التقديس، ألوهية أُخرى غير الله الواحد الأحد. وما من شكّ في أنَّ حقوق الغريب، على ما رأى كوهين، مأخوذة مباشرة من الوحدانية: «من الله الواحد، خالق الإنسان، ينبثق الغريب بصفته آخر» (RJ، 179). إنَّ الأمر بمحبّة كلّ البشر ينتج من هذا الإيعاز بمحبّة الغريب، والسبب بسيط هو أنَّ الله يحبه (RJ، 182). حتى «شريعة القِصاص»* المشهورة لها معنى أخلاقي، ما دامت تُدافع عن حقوق الغريب.

وعلى هذه الخلفية تنكشف غيريات أُخرى لا يُمكن تجاوزها هي أيضًا، مثل عدم تجاوز الفرق بين الأغنياء والفقراء. فإنَّ «السؤال عن معرفة كيفيَّة إمكان التوفيق بين تفاوت الغني والفقير ووحدة الله ينبغي أن يتحوّل إلى قضية دينية» لا أن يكون مجرّد شأن متعلّق بـ «العدالة الاجتماعية» (RJ، 187). إنَّ المصادر اليهودية تبيّن لنا أنَّ الأنبياء يدينون الظلم الاجتماعي باسم الله، بدلًا من الاكتفاء بتأمّلات معنى الحياة والموت. إنَّهم فهموا، أكثر من سواهم، المتطلّبات الاجتماعية بل السياسية المترتّبة على العلاقة المُتبادلة بين الإنسان والله.

وبعدما ترك اجترار الكلام على الموت للماورائيين والصوفيين، ركّز كوهين أفكاره على العَوز البشري الذي هو في المقام الأوّل البؤس الاجتماعي، ليجعل منه حجر الزاوية في التديّن الأصيل. «لا يُمكن أن يظهر الآخر في وعيي إذا لم تكن تعنيني سعادته وتعاسته» (RJ، 190). وينبغي تخطّي اللّامُبالاة الرواقية بأخلاق التعاطف. فالمسألة ليست مجرّد مسألة أخلاقية، لأنَّ الدِّين، بمُقتضى مبدإ العلاقة المتبادلة، يُصبح أكثر أصالة كلّما «اهتمّ بالبشر أكثر من اهتمامه بالله» (RJ، 197). ذلك هو المعنى الأول لضرورة التحوّل: «عليّ أن أُحوّلَ الأنا الأُخرى إلى آخر» (RJ، 196). ففي هذا «التحوّل» إلى الآخر، تكون «العودة إلى الله» مُتضمَّنة من قبل.

وبإزاءِ تراث فلسفي مُمتدّ من الرواقيين إلى اسبينوزا، بل إلى شوبنهاور، رفض كوهين أن يُطابق بين الشفقة والانفعال، أي بينها وبين الضعف، بل جعل

(*) العين بالعين والسنّ بالسنّ. [المترجم]

منها «قوة أساسية في عالم الأخلاق الذي يدشّنه الآخر» (RJ، 202). وهو لا يُغفل ما يفصل التأويل الأخلاقي المحض للشفقة، التي يعرّفها بأنّها «تدشين من الآخر لعالم العلاقة المتبادلة» (RJ، 202)، عن تأويلها الدّيني. لكنه يذكّر هنا بالتحديد بفائدة التمييز الكانطي بين الحدّ (limite) (*Grenze*) والحاجز (barrière) (*Schranke*): «إن مشاركة الدّين لـ العقل هي التي ترسم الحدّ الفاصل الذي لا يُمكن أن يشكّل حاجزًا في نظر العقل» (RJ، 202).

ذلك هو أيضًا الإسهامُ الحاسمُ لنُبوّة الكتاب المقدّس في دخول العقل الأخلاقي إلى داخل الوعي الدّيني. إنَّ الأنبياء يجعلوننا نكتشف الشفقة بصفتها «شعورًا أصليًا في الكائن البشري» (RJ، 205)، وذلك يمنعنا من أن نَحيد، أيًا يكن السبب، عن المُهمّة الأساسية القاضية «بجعل الآخر يظهر بفضل الشفقة على الفقير المُعوز» (RJ، 204).

إنَّ التفكير في مُشكلة الحبّ الدّيني يوفّر لنا فُرصة جديدة لتعميق معنى التمييز بين الحدّ والحاجز: «ما لا يتوصّل العقل إليه في قلب الأخلاق، أي الحبّ الشامل للجنس البشري، يتوصّل إليه داخل الدّين» (RJ، 208). لكن لماذا يتحدّث كوهين في هذا الموضوع عن «مشكلة»؟ لأنّه ينبغي التخلّي عن البداهات المزيّفة المُتراكمة حول هذه الكلمة، ولاسيّما في المجال الدّيني. ذلك أنَّ ما يطرح المشكلة هو العلاقة بين الأشكال الثلاثة الأساسية للحبّ التي هي حبّ الله للإنسان، وحبّ الإنسان لله، وحبّ الإنسان للإنسان.

وما يُميّز التوحيد هو أنه يجعل الشفَقة التي يُلهِمُنا الغريب إيّاها الشكل الأول والأساسي من أشكال الحبّ: «علينا ألّا نتحرّى صفات الغريب الأخلاقية، ولاسيّما مزاياه الدّينيّة. فالآخر وحده هو الذي ينبغي أن يُكتشف فيه، وفي هذه الحالة سرعان ما تتبدّى الشفقة حُبًّا» (RJ، 209). ورأى كوهين أنّ من الجوهري أن نبني على الشفقة التي تعلّمنا «كيف نكتشف لدى الآخر، الكائن البشري، المعنى الحقيقي للحبّ الدّيني» (RJ، 211).

إذ ذاك نفهم على نحوٍ أفضل أين تكمن الدلالة الأخلاقية في فكرة الخلق: إنَّ الله «حين يُعلّمنا خلق الإنسان بصفته آخر» يكون «خالقًا، مرة ثانية» (RJ، 211). إنَّ حبّ القريب، أي «الشفقة المتعلّقة بالبؤس، الشكل الأصلي للحبّ

الإنساني» (RJ، 213)، ليس، في العُمق، سوى الإبداعية الخاصة بالشفقة التي هي كلّ شيء، بشرط معرفة الغير بعُمقٍ، وهو ما يصحّ القول فيه: «إني أُحسّ بالشفقة مثلما أتثاءب حين يتثاءب أحد سواي» (RJ، 199).

على هذا الأساس، سعى كوهين إلى تحديد المعنى العقلاني لفكرة دينية هي موضع جدل كفكرة الاصطفاء. إنَّ التأويل الأخلاقي الصِّرف الذي يقترحه علينا يستبق أُطروحة مركزية لليفيناس: «إنّ اصطفاء إسرائيل لا يعني أبدًا استثناء بل يمثّل التشديد الرمزي على الحبّ الذي يُكنّه الله للجنس البشري» (RJ، 215). لذلك، فإنَّ شريعة طقوس السبت التي «تُختصر وتشمل كلّ صنوف الحبّ الإلهي» هي «التأكيد الواضح والمضيء للمعنى الأخلاقي للتوحيد» (RJ، 225). إنَّها تعبير عن الرحمة الإلهية التي تؤكّد «أنّ لا شيء أفضل وأعمق تحديدًا لأصل العلاقة المُتبادلة من الرحمة» (RJ، 216).

وإذا «كانت الشفقة على الفقراء التي حرّكها الله فينا بفضل وصاياه هي، بالنسبة إلينا، السبب المفهوم الذي يؤسّس معنى الحبّ الإلهي» (RJ، 226)، فهذه الخلفية هي التي تخلع معنى عقلانيًا على وصية الحبّ. وعلى نقيض كلّ إسقاط للحبّ الجنسي أو الجمالي على الإلهي، اكتفى كوهين بتأويل أخلاقي محض: «إنَّ حبّ الإنسان لله حبّ للمثال الأعلى الأخلاقي. فأنا لا أقدر أن أحبّ غير المثال الأعلى، ولا يُمكنني أن أفهمه فهمًا مختلفًا إلّا إذا أحببته» (RJ، 231). بهذه الطريقة أيضًا ينبغي أن تكون فكرة العلاقة المتبادلة مَحْميَّة من سوء الفهم الذي يكتنف وحدة الوجود والتصوّف. وحتى إذا كانت لغة المزامير تشهد على قوة الرغبة الإلهية وحدّتها، فهذه الرغبة في التقرُّب من الله لا تُطابِقُ رغبة في الاتّحاد قد تُصبحُ «مطلبًا فاحشًا للذوبان فيه» (RJ، 234). هنا أيضًا، تكون الأخلاق هي حارس الأصالة الدِّينيَّة: «حبّ الأخلاقية هو حبّ الله. هذه العبارة تحمل المعنى نفسَهُ في الدِّين كما في الأخلاق» (RJ، 235).

اكتشاف الفرد بصفته أنا: الخطأ والمغفرة.

كلّ ما سبق يتلخّص في الأُطروحة ذات المنحى الليفيناسي تقريبًا، ومقتضاها أنّ «الطريق المُؤدّي إلى الفرد يمرّ بالآخر» (RJ، 250)، وهو ما

يستتبع مسألة «أن أعرف: هل أوجد قبل أن يتجلّى الآخر» (RJ، 203). إنَّ كوهين لا يُعالج سؤال الذات الدِّينيَّة عينها إلّا بعد إيضاح المعنى الدِّيني والأخلاقي للغيرية. فما الشروط التي تجعلنا نفهم الإنسان بصفته «فردًا مُطلقًا»، أي ذاتًا مسؤولة عما تقوله وتفعله؟ مرة أخرى أيضًا، يُملي علينا هذا السؤال أن نتخطّى حدود الأخلاق من غير أن نغفل عنها.

إنَّ الإنسان لا يصير فردًا إلّا من طريق إدراك الخطإِ الفردي، وهو ما يُمكن شرحُه بالصيغة الليفيناسية: «الأنا موضع الاتهام»[12]. ثُمَّ إنّ الاعتراف بالخطايا وحده يستطيع أن يظهر الإنسان الفرد بصفته «أنا»، يقبل أن يتحمّل مسؤولية أفعاله. أما الذات عينها والمسؤولية، فهما تعبيرانِ قابِلانِ لأنّ يحلّ أحدهما محلّ الآخَر.

وبفضل الدِّين، بدرجةٍ كبيرةٍ، وعى الإنسان مدى استحالة أن يتخلّص من وطأة أخطائه، مُعلنًا وجود مصير عابر للأجيال، أو حتمية أُسطورية، أو مسؤولية جماعية عن الخطإ. بهذا المعنى، يعزو كوهين إلى الدِّين «خلق الفرد بفضل الخطإ» (RJ، 242). إنَّ أقلّ ما يُقال عن المذنب أنَّه «شخصٌ ما» بدلًا من أن يُشار إليه بضمير الغائب المجهول «On».

هذه الأُطروحة تفرض تصوّرًا جديدًا لِلَّهِ والإنسان راح كوهين يتوسّع فيه ويطوّره في الفصلين الحادي عشر والثاني عشر اللذين يمحورهما حول فكرة المغفرة. وإذا كان الفضل الكبير لـ «الأنبياء الاجتماعيين» (RJ، 257) يعود إلى كونهم ركّزوا انتباهنا على البُعد الاجتماعي والسياسي للخطيئة، فما علينا إلّا أن ننتظر النبي حزقيال لنكتشف البُعد الفردي للخطيئة. فقد بدا حزقيال، كما قرأه كوهين، بمنزلة المبشّر تقريبًا بـ «البحث عن الشرّ الجذري» عند كانط، وذلك من خلال الطريقة الجديدة التي طرح بها «السؤال عن كيفية ظهور الخطيئة لدى الإنسان» (RJ، 261). بهذه الطريقة، وبها وحدها، «يُمكن إبراز خُصوصية الدِّين بالقياسِ إلى خُصوصية الأخلاقية» (RJ، 262).

---

(12) Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p.140.

ونستشفّ هنا المعنى الذي يُعطيه كوهين السؤالَ الكانطي: «ماذا يجوزُ لي أن أرجوه؟». إنَّه، في العمق، السؤال عن مدى أن يجوز لي، أنا العارف أنّي مُذنب، أن أرجو على نحوٍ معقولٍ أن أحظى بالمغفرة. من هنا يأتي المعنى المعروف للصيغة النَّمُوذَجيَّة المتعلّقة بالاعتراف بالخطايا: «أنا أذنبتُ في حقّك وفي حقّك وحدك». فمن غير إزاحة النظر عن الخطإ المُرتكب في حقّ الآخر، تركّز هذه الصيغة الانتباه على «التخليص الذي هو ضروري لتحويل الأنا» (RJ، 267). وفي هذا السياق تتخذ فكرة الفداء المسيحي معنى عقلانيًا، فهي تعني إمكانَ «مُصالحة للإنسان مع التناقضات التي تَحول دون بلوغ الفرد وحدة أناه» (RJ، 269).

هنا أيضًا يبدو النبي حزقيال الشاهد الأكبر على اكتشاف الله بصفته فاديًا: «إنَّ الخطيئة المُرتكبة أمام الله تقودنا إلى الخلاص بالله، وهذا يقودنا إلى مُصالحة الإنسان لنفسه» (RJ، 269-270)، وبغيرها ربّما لا يستطيع الفرد بلوغ نضج الأنا. فرجاء المغفرةِ وحده يسمح بتحويل الإنسان إلى أنا: «إنَّ خطايا الإنسان الفرد هي التي تجعله فردًا. غير أنَّ إمكان التفلّت من الخطيئة يُحَوِّلُ الفرد الخاطئ إلى أنا حرة» (RJ، 275) وإذا كان الإنسان يصير بالخطيئة فردًا، أي يصير الأنا الواعية لذاتها ولمسؤولياتها، فإنَّ «المغفرة هي التي ينبغي أن تحقّق الترابط بين الله والإنسان» (RJ، 285).

وتجمع فكرة الله الفادي صفتَي القداسة والرأفة الإلهيتين، ولاسيّما أنَّ الرأفة تعود إلى فكرة أنَّ الله يقدّم للإنسان، في كلّ لحظة، «القدرة على اختيار نَمَط حياة جديد» (RJ، 276). غير أنَّ هذا الخيار يجب على الإنسان وحده «أمام الله». ويحدّد كوهين أنَّ ذلك يعني: «لا بـ فضل الله، ولا مع الله، ولكن أمام الله فحَسْبُ» (RJ، 286). لذلك، فإنَّ الفكرة اللاهوتية عن «النعمة المقدسة» قد تمثّل مصدر شقاء للضمير الأخلاقي الذي «لا يُمكن أن يرضى بأن يُقاسِمَ أحدًا ما يُحسّ به»، والذي لا يتسامح لذلك «مع أيّ شريك أو مُساعد» (RJ، 288).

وقد فصّل كوهين هذه الأطروحة متحدّثًا، من موقع التأثّر بكانط، عن مُهمّة تطهّر ذاتي لامتناهية (RJ، 291)، ليس الله فيها هو المُساعد، بل هو الهدف

والغاية. وقد قادَهُ ذلك إلى التساؤل عن مدى تعلُّق الأمر بنوع من أنواع «عمل سيزيف Sisyphe» (RJ، 293). ولا يوجد جواب عن مثل هذا السؤال المفزع غير الإيمان بالرأفة الإلهية: «تتحقّق المصالحة في صميم رأفة الله» (RJ، 298). حتى إنّ كوهين ذهب إلى حدّ القول: «إنَّ غفران الخطايا يغدو الخصوصية الحقيقية للرأفة الإلهية» (RJ، 296). وقد أكّد في الفصل الثاني عشر المخصّص كليًّا لتحليل يوم الغفران Yom Kippour، مدى تشكيل الغفران «حجر الزاوية في التوحيد» (RJ، 305)، وهو يظهر في الوقت نفسه بمنزلة «رمز خلاص البشرية» (RJ، 333).

السموّ إلى الإنسانية: «مذهب المخلّص الأخلاقي».

«خلاص البشرية»: استكمالاً لتحليل النظرة الدِّينيَّة للإنسان المتضمّنة في فكرة العلاقة المُتبادلة، علينا، في الحقيقة، أن نتقدّم خطوة حاسمة. علينا أن نُبرز الشروط التي تسمح للأنا الواعية لأخطائها والراجية مغفرة الفادي بأن تسمو إلى الإنسانية. وللسبب نفسه تحثّنا فكرة العلاقة المُتبادلة على أن نتساءل عن مدى كون كلّ شيء قد قيل عن الله في اللحظة التي حُدِّد فيها بوصفه «إله الحب الاجتماعي» و«إله مغفرة الخطايا» (RJ، 335).

هذا السمو هو الذي يصفه كوهين في الفصلين الكبيرين اللذين خَصَّصَهُما لفكرة المخَلِّص. فحينَ نَعُدُّ فكرة الخلاص نتاج الوعي الدِّيني، وهو وعي ديني خاص جدًّا، لا الوعي الأخلاقي، تستغني آنذاك عن أيّ نقد وتحليل. فالمسألة تكمن في معرفة الشروط التي يتوصّل بها الدِّين إلى الاقتران بالفكرة الأخلاقية المتعلّقة بالإنسانية وإله الإنسانية.

ويتلخَّص الجواب المسيحي في القول: ما دامَ المسيح هو «مخلّص البشرية» (RJ، 340)، فإنَّ كل البشرية مَدْعوّة إلى التجمّع باسمه. ولأنّ كوهين لا يُقرّ بهذا الجواب، ولأنه يَعِي جيدًا غرابة الظاهرة الخلاصية كليًّا (RJ، 344)، نراهُ يستعير سبيل هردر (Herder) القاضية باستخراج المسَوِّغات التي تجعل فكرة الخلاص تنبع مباشرة من مبدإ التوحيد بالذات (RJ، 342)، ولو استغرق الوعي الدِّيني اليهودي وقتًا طويلًا ليكتشف هذا الرباط.

«الإنسانية هي قمّة العلاقة المُتبادلة بين الإنسان والله. فالله نفسه متضمّن في

فكرة الإنسانية، وفكرة المخلِّص هي جوهر التوحيد» (RJ، 551). ومن كان لهم الدور الحاسم في هذا الاكتشاف هم الأنبياء، وذلك من خلال الحِدَّة التي جازفوا بها في مواجهة الشعور القومي باسم «حماسة من أجل كلّ الناس وكلّ الشعوب»، وهي حماسة فيها ما يجعل «الوطنيين السريعي التأثر» مجانين (RJ، 344). لقد عكفَ كوهين على «فكّ عقدة المسَوِّغات المُتشابكة في فكرة المخَلِّص» (RJ، 345). ذلك أنَّ الأمر يتعلّق بحزمة خيوط شديدة التعقيد، توصّل إلى تعداد أربعة عشر مُسَوِّغًا فيها، كلٌّ منها متمايزٌ من الآخر: نهاية العالم؛ والتطلّع إلى الخلاص من الموت؛ وأسطورة الجنة؛ أساطير الطوفان والميثاق الجديد (بين الله والبشر)؛ وخُصوصيات الدولة اليهودية؛ وفكرة قُدسية الله؛ وخُصوصية إسرائيل الثقافية؛ والمسَوِّغ المشار إليه سابقًا في الروح القُدس؛ وأخلاقية مُعارِضة صراحة لفلسفة السعادة، وهي مُسَوِّغ «بقية إسرائيل»، الخادم المعذَّب في سفر أشعيا Deutéro-Isaïe؛ ونظرة إلى التاريخ متجهة أكثر فأكثر نحو المستقبل، بما يعني معاكسةً لكل تراجع باتجاه عصر ذهبي أسطوري؛ وواجب «التفكير في المستقبل الخلاصي بصفته «مملكة الله» (RJ، 431)؛ وفكرة ممثّل البشرية، حاملًا على كتفيه كلّ العذابات؛ وأخيرًا، نموذجيَّة عذابات الشعب اليهودي.

لكن كيف لمثل هذه المسَوِّغات المُتباعدة أن تتجمّع في صورة تاريخية واحدة؟ إنَّ جواب كوهين يقوم على الفكرة التي صاغها عن «الخلاصية الأخلاقية» (RJ، 366). إنّ صورة «خادم الله» هي في النهاية التعبير المثالي عن ذلك: «خَدَمُ الله: ذلك هو قدر كلّ اسرائيل، وفي النهاية، قدر كلّ البشر» (RJ، 367).

ويستخلص كوهين من ذلك أطروحتين مُهمّتين أيضًا لنظرته إلى الإنسان والله. «الخشوع هو القوة الإيجابية التي تقوّض كلّ فلسفات السعادة. الخشوع، الذي يجعل تمثّل الألم، نتيجة النظرة التاريخية والاجتماعية، يشكّل ذروة الخلاصية» (RJ، 374). هذا ما يؤكّده «تصنيف الفضائل، كما يُمكن أن نستخلصها من المصادر اليهودية» (RJ، 566) الفضائل التي يعرضها عرضًا إجماليًا في نهاية الكتاب، مبيّنًا أنَّ كلّ الصفات الإلهية يُمكن أن تُرى بصفتها فضائلَ (RJ، 557)، أي سبلًا نحو الأخلاقية. وما دامَ المخلِّص يُشبه الإنسان التقي (RJ، 589)، فإنَّ الخشوع فضيلة أساسية (RJ، 588) تُطابِقُ الورع تمامًا.

وبمُوجب مبدإ العلاقة المُتبادلة، فإنَّ الأُطروحة التي تفيد أنّ «كلّ بطولة بشرية بلا طائل، وكلّ حكمة وفضيلة بشرية تبقى بعيدة عن التحقّق إن لم تخضع لاختبار الخشوع النهائي» (RJ، 589)، لا تعلّمنا شيئًا جوهريًا عن الإنسان فحَسْب، بل عن الله أيضًا. فالخشوع لله يجعلنا نكتشف إلهًا مُتواضعًا يخضع هو نفسه طوعًا لاختبار الخشوع. «إنَّ خشوع الله يقتضي الهبوط إلى مستوى البشر المعذَّبين، ولأنّا كنا نكتشف الله في قوة العذاب هذه، فإنَّ حقيقة كون العذاب ينقل إلى المخلِّص الذي هو ممثّله، تكفي الإشارة إلى خشوعه بوصفها قمة الإنسانية» (RJ، 375).

ويستخلص كوهين أيضًا من فكرة المخَلِّص الفكرة التي يكوّنها عن الخلود والانبعاث. فبعدما افترض «الاستمرار إلى الأبد في العلاقة المُتبادلة بين الله والإنسان» (RJ، 466)، تؤكّد فكرته هذه المذهب الكانطي المتعلّق بالمسلّمات.

لغة العقل ولغة الدِّين: مشكلة العبادة والصلاة

هل بإمكان فلسفةٍ، تُوافق مُوافقة تامة على الإدانة النبوية للقرابين وللوظيفة الكهنوتية التي لا تنفصل عنها، أن تُشرعن عقلانيًا ضرورة وجود عبادة ربانية خاصة؟ فالذي رآه كوهين، الذي حذا هنا أيضًا حذو كانط، هو أنّ الأمر يتعلّق بمعرفة الشروط التي تسمح للعبادة بأن تتحوّل إلى مؤسسة أخلاقية قادرة على دعم الإنسان في جهده الأخلاقي (RJ، 279). فهذه المؤسسة، عنده، لا يمكنها أبدًا أن تتخذ شكل كنيسة لا تعدو أن تكون نسخة باهتة من تنظيم الدولة. والجماعة ـ الطائفة وَحدَها، أي التجمّع المدعو إلى صلاة مشتركة، وهذه إحدى دلالات الكلمة العبرية كاحال *qahal*، يُمكن أن تصير لسان الحال الناطق باسم العلاقة الأصيلة باللّهِ، بما يُوافِقُ فكرة العلاقة المُتبادلة.

وتُفضي الأنا «إلى علاقة حرّة بالله، داخل هذه الطائفة الدِّينيَّة المثالية، وهي علاقة تستوجب تَدخّلًا رمزيًا، لكن لا شخص الكاهن» (RJ، 282). إنَّ أفكار كوهين عن معنى العبادة والصلاة تندرج في سياق مُحاولته توضيح المعنى الإيجابي لفكرة الشريعة الإلهية التي لا غاية لها سوى «صبغ الإنسان بصفته إنسانًا بالأخلاق وإيصاله إلى مرحلة الاكتمال» (RJ، 470). إنَّ الشريعة، بهذا المعنى، «مصدر قوة

إيجابي للدِّين» (RJ، 511)، داخل الحدود الدقيقة التي تُحفظ فيها «العلاقة بين المعرفة والفعل، أي بين المعرفة بصفتها دينًا والفعل بصفته عملاً أخلاقيًا» (RJ، 511).

فماذا يستتبع ذلك بشأن فهم المظهر الخصوصي للصلاة في صميم التوحيد؟ بحث كوهين عن الجواب، تمامًا كما كان قد فعل سنة 1914، في التفكير في الخُصوصية الأدبية لـ المزامير التي تشكّل، عندَهُ، «قِمّة النّتاج الفني للتوحيد» (RJ، 516). إنَّ قوة التوق إلى الله، مع الاحتراس من إغواء الذوبان الصوفي، هي التي تُضفي تعلّقًا نفسيًا بالدِّين: «الشكل الأساسي للدِّين الذي يتجلّى على الصعيد المنطقي في العلاقة المُتبادلة بين الله والإنسان هو، بالتعبير السيكولوجي، حبّ الله. إنّه الحبّ الذي نجده في المزامير وفي الصلاة. الصلاة حبّ. وقد تسوّل لنا النفس أن نقولَ: إنَّ الحبّ صلاتها» (RJ، 517).

وتُلاقي الصلاة المُتواضعة لناظم الأناشيد الدِّينيَّة أصداء الأوْجُه الثلاثة الأساسية للإنسان، التي جرى تناولها آنفًا. فالمعجزة التي تمثّلها المزامير في الأدب العالمي تعود، عندَ كوهين، إلى حقيقة كونها تظهر بمنزلة «جهاز للبشرية»، وبمنزلة «القوة الأساسية للأمْثَلَة الدِّينيَّة» (RJ، 551). ومن غير أن نُغفل هنا وطأة محدوديَّة الحياة البشرية والألم الناجم عن ذلك، تسمو المزامير بنا نحو اللّانهاية.

ويختتم كوهين أفكاره عن العبادة والصلاة مُستخلصًا التعريف الآتي: «وَرَع الخشوع في الصلاة هو إرادة الدِّين» (RJ، 551). وهذا الخشوع لا يعدو أن يكون نارًا في الهشيم سريعة الانطفاء إذا لم يُؤدِّ إلى نشوء فضائل أساسية كالتواضع، والعدل، والشجاعة، والوفاء أو الصدق الذي هو «العمود الفقري للإنسان الأخلاقي» (RJ، 577) و«الافتراض المُسبق للصلاة» (RJ، 567). وبالقَدْرِ الذي توجد به سبل للفضيلة توجد أشكال للصلاة. إنَّها، عندَ كوهين، تقود الإنسانية الخلاصية إلى هدف واحد: السلام الأبدي. وعلى طريق السلام هذه «لا يُمكن أن يكون أبدًا خوف من الموت، لأنَّ السلام بصفته سلامًا للحياة الأبدية يُصبح هو نفسه السلام الأبدي، سلام الأبدية» (RJ، 631).

أسـئـلة

ككلِّ الفلسفات التي نظرنا فيها حتى الآن، تُثير فلسفة الدِّين عندَ كوهين، هي أيضًا، عددًا من الأسئلة النقدية والاعتراضات. ونبدأ بالسؤال عن معرفة مدى إمكان الإقرار بإدانة فلسفة السعادة الأرسطية إدانة لا جدوى منها: أأكيدٌ أنّ الرغبة في حياةٍ سعيدة تُمثِّلُ تهديدًا قاتلًا لدين العقل؟ ويُمكن أن نتساءل أيضًا: ألا يحتاج الحُكم على الإيمان وعلى «التوحيد التثليثي» الذي يُقرّه الدِّين المسيحي إلى تفحّص أدَقّ؟

في إمكاننا أن نُطبّق على كوهين حكم بارت على هيغل. فهو أيضًا علينا أن نكتفي بالنظر إليه لا كما نحبّه أن يكون بل كما كان في الحقيقة: «سؤال كبير، خيبة أمل، - ومع ذلك - قد يكون بالقدر نفسه وعدًا كبيرًا». بالنسبة إلى الذين يُقِرّونَ أُطروحة شلايرماخر التي يصبح الدِّين بمُوجبها «مُقاطعة مُستقلة في النفس البشرية» أو أُطروحة هيغل التي تُفيد أنّ الدِّين يُسهِمُ في تحقيق المَعرفة المُطلقة، من البديهي أن يكون الأمر متعلّقًا بوهم كبير. أمّا الذين يُشاطرون ليفيناس فكرته عن الدِّين، فالأمر بلا أدنى ريب يتعلّق بوعد كبير. أمّا بالنسبة إلى كلّ الآخرين، فينبغي الإقرارُ بأنّه ترك لنا عددًا من الأسئلة الكبرى التي يصعب التغاضي عنها. وأيًّا يكن التقدير الذي نفضّله، فعلينا أن نقدّر نِتاجه كما هو في الحقيقة: إنّه، بِلا شك، أكثر المحاولاتِ تماسُكًا وأكثرها نجاحًا في النظر إلى الدِّين عمومًا وإلى اليهودية خصوصًا، من خلال أعيُن العقل النقدي لكانط.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

COHEN, Hermann, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen, 1915 (*Werke*, vol. 10); trad. Marc B. de Launay et Carole Prompsy: *La Religion dans les limites de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

——. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Darmstadt, Josef Melzer, 1966; trad. Marc B. de Launay et Anne Lagny: *La Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF, 1994.

لائحة المراجع.

HOLZHEY, Helmut, MOTZKIN, Gabriel, et WIEDEBACH, Hartwig (éd.), «*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*», *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms, 2000.

KAJON, Irene, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Padoue, Cedam, 1989.

KÖHNKE, K. Ch., *Enstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993.

MOSÈS, Stéphane, WIEDEBACH, Hartwig (éd.), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms, 1997.

ZAC, Sylvain, *La Philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris, Vrin, 1984.

الفصل الثالث

الـ «قَبْلي» الدِّيني

- إرنست ترولتش -

بعد أن درسْتُ فلسفة الدِّين عند كوهين، وهو الممثّل الرئيس لمدرسة ماربورغ، سأخَصِّصُ الفصلين اللاحِقَينِ لإرنست ترولتش وبول تيليش (P.Tillich)، المفكّرين اللذين تربطهما علاقة قرابة بالمدرسة الكانطية الجديدة في باد Bade، التي يفوقُ اهتمامُها بفلسفة القِيَم والثقافة اهتمامَها بالإبستيمولوجيا. وحتى إذا كان القسم الأكبر من نِتاجهما مُخصَّصًا للاهوت المنهجي، فقد قدم كلٌّ منهما إسهامًا ملحوظًا في فلسفة الدِّين.

أمّا إرنست ترولتش (1865-1923) فهو تلميذ ألبرخت ريتشل (Albrecht Ritschl)، ومع ذلك انتقد افتراضاته الضمنية بشدّةٍ. لقد خاض طَوالَ حياته معركة مُثيرة وبطولية ضد المُنادين بإفراط بالمذهب الطبيعي، بهذا المذهب الذي يضعنا أمام اختيارٍ غير مقبول: إمَّا العقل وإمَّا الوحي. ومع أنَّه لم يترك لنا مؤلّفًا شموليًا يُعالج فلسفة الدِّين، فإنَّ ثَمَّةَ دراسات كثيرة معمّقة جدًّا، دُوِّنت في المجلّد الثاني من الأعمال الكاملة *Gesammelte Schriften*[1]، تتضمّن أطروحات برنامج متعلّقة بهذا الحقل الدراسي؛ وهي لا تحتلّ مكانة مركزية داخل مؤلّفاته فحَسْب، بل تركت كذلك تأثيرها الملحوظ باكرًا على السِّجالات الفلسفية واللاهوتية من بداية

---

(1) الاقتباسات من مؤلفات ترولتش مُستَمَدَّةٌ من طبعة الأعمال الكاملة وسترد تحت الرمز (GS). وسنعود إلى الترجمات الفرنسية المتاحة للمؤلّفات في طبعة الأعمال مرموزًا إليها بالحرف O.

القرن العشرين إلى مُنتصف العشرينيات منه، حينَ تراجع فكر ترولتش أمام اللاهوت الجدلي، قبل أن يستعيد حيويته المُتنامية في العقود الأخيرة.

«مسيحية مؤسّسة على فلسفة الدِّين»

يعود اهتمام ترولتش بفلسفة الدِّين إلى سلسلة من المُحاضرات التي ألقاها سنة 1893، أي في السنة التي سُمّي فيها، وكان لا يزال في مُقتَبَلِ شبابه، أستاذًا في كلية اللاهوت في مدينة بون Bonn. وقد قضى جزءًا كبيرًا من حياته الجامعية في هيدلبرغ (1894-1915)، حيث كان يدرّس أيضًا مادة الفلسفة بدءًا من سنة 1910. وفي سنة 1915 عُيّن في جامعة برلين، حيث حلّ محلّ شلايرماخر في الكُرسيّ الذي تحوّلَ اسمُهُ إلى «كُرسيّ فلسفة الثقافة والتاريخ والدِّين وتاريخ الدِّين المسيحي».

وقد عزم ترولتش، شأنُهُ شأنُ الكانطيين الجُدد ولاسيّما أُستاذه في اللاهوت ريتشل، على الوقوف في وجه الاختزالية الطبيعية، مُدافعًا، بعكس كوهين، عن الاستقلال الذاتي للدِّين. ونشر بين عامي 1895 و1896 مجموعة من المقالات التي كشفت محاولته الأولى لِشقّ الطريق نحو مُقاربة جديدة للدِّين، وهي مُقاربة تقع على مسافة واحدة بين الوضعية والواحدية الاختزاليتين. وعندما جَهَرَ بعلاقات القُربى بروّادِ مدرسة تاريخ الأديان في غوتنغن، رأى بعضُهُم أنه يمثّل الناطق الرسمي باسم هذه المدرسة، وهو ما أرغمه على البحث عن طريق ثالثة بين المذهب الطبيعي والمثالية الهيغلية.

والمُهمّة الأساسية التي يكلها إلى فلسفة الدِّين هي توضيح مفهوم الوعي الدِّيني. ومن أجل إنجاز هذه المُهمّة على أحسن وجه، لا يكفي بسط مفهوم لِلدِّين يصلح معيارًا لتقويم الديانات الوضعية (المُلهمة)، لأنَّ الأديان التاريخية، الملموسة والحية، هي التي ينبغي فهمها. لذلك، فإنَّ فلسفة الدِّين، مفهومة بهذا المعنى، ليست ذات فائدة نظرية فحَسْب، بل إنّها ذات فائدةٍ قصدية عملية أيضًا، لأنّها هي التي أصبحت مُطالبة بأن تُصالح بين المسيحية والحداثة. وحتى إذا كان ترولتش لا يعتقد، كما لا يعتقد هيغل أيضًا، أنّ نظرية فلسفية للدِّين يمكن أن تُولّد، وحدها، شكلًا جديدًا من أشكال الوعي الدِّيني، فهو مقتنع بأنَّ «مسيحية مبنيّة على فلسفة الدِّين» ستُصبح أكثر تسلّحًا لمواجهة المسألة المتعلّقة بدين المستقبل.

وعلى مرِّ السنين، ظلّت فكرته عن فلسفة الدِّين تواكب تحوّلات فكره الذي استمر في حركيته دون أن يقفَ في موقع ثابت ونهائي. ثُمّ إنّها، وهي مطبوعة كثيرًا، في بداياتها، بمقاصد الدفاع عن الدِّين، خضعت لتعديل حاسم في وِجهتها، مع نشر كتاب إطلاقية المسيحية وتاريخ الأديان الذي عزَّزَ شهرة ترولتش، وعُرِفَتْ فيه البذور الأولى لفكره. وثَمَّةَ كاتبان آخران كانَ لهما أثرٌ أساسيٌ في بلورة برنامجه الفلسفي واللاهوتي: شلايرماخر وكانط.

1. وجّه ترولتش التحية إلى شلايرماخر بصفته أحَدَ فلاسفة الدِّين الكلاسيكيين (GS II، 225)[2]، مستمدًّا من «رسالته إلى لوك» اقتناعه الأساسي بأنَّ الطلاق بين المسيحية والثقافة الحديثة أمر غير مفهوم وبأنَّ على المسيحية، مهما كلّفَها الأمرُ، ألّا تستسلم لبربرية الجهل. فقد رأى أنّ المُهمّة التي أوكَلَها شلايرماخر إلى الأخلاق تقاطعت مع أحد الأغراض المفضّلة في فلسفة الدِّين: إيلاء الدِّين مكانة أساسية في قلب الثقافة. وبدا له أنّ كتاب عقيدة الإيمان يستبق نَمَط الفكر النسقي الذي كانت مدرسة تاريخ الأديان تحتاج إليه. وقد وضعه شلايرماخر في طريق المُشكلة التي ستصير في قلب مؤلّفه الأكثر تأثيرًا: ما مدى إمكان فلسفة الدِّين أن تُضفي قيمة مُطلقة على المسيحية؟

2. الفائدة التي جناها ترولتش من كانط[3] تُستشفّ من دراسته الضخمة التي خصّصها عام 1904 لـ «البعد التاريخي في فلسفة الدِّين عند كانط». ففي هذه المقالة التي تشكّل إسهامَهُ في إحياء الذكرى السنوية لوفاة كانط، رأى في كتاب الدِّين في حدود العقل المُجرّد، «كتابًا في فلسفة الدِّين أكثر إشراقًا وأكثرَ عُمقًا أيضًا من كُتب الأنوار». فقد تركّزت إعادة قراءته على العلاقة بين الدِّين والتاريخ، فمثّل الفهم الكانطي للمسيحية، عندَهُ، المحاولة

(2) بشأن علاقة ترولتش بشلايرماخر، انظر:
Dietrich KORSCH, «Identité et intégration. Le rapport entre religion et culture dans l'interprétation troeltschienne de Schleiermacher», dans Pierre GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, p.41-61.

(3) انظر الدراسة المعمقة لأورليخ بارت:
Ulrich BARTH, «Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire», dans Pierre GISEL (éd.), *ibid.*, p.63-99.

النّموذجيّة الأولى لمصالحة البُعد الفكري والبُعد التاريخي في الدّين. ثُمّ إنّ كانط هو أيضًا مَنْ وَفّرَ له المفهوم الذي شكّل حجر الزاوية في تصوّره الخاص لفلسفة الدّين: «القَبْلي الدّيني»، إذ إنّ السؤال المركزي يكمن في معرفة كيفيّة إمكان أن ترتكز صلاحية الدّين على ضرورة قبلية فكرية.

هذه الافتراضات الضمنية الكانطية تفسّر علاقات القُربى التي تشدّه إلى الفلسفة النقدية للقِيَم في مدرسة باد (لوتـه وأوكن Lotze et Eucken). وفي إمكاننا أن نصف موقعه بأنّه مثاليّةٌ ميتافيزيقية ما بعد كانطية. أمّا بالنسبة إلى مثالية القِيَم، فإنّ كلّ تشكل ثقافي تعبير مُستقل غير قابل للاختزال عن الفكر، في حين أنّ الوضعية لا ترى في الفكر شيئًا سوى القدرة الصورية على تجميع الوقائع الموضوعية الموجودة في العالم الخارجي داخل كلّية من «قوانين الطبيعة». هذه الوضعية (التي يُعَدُّ أوغست كونت ممثّلها النُموذَجي الأبرز) ينبغي تنحيتها حالًا، بسبب طبيعتها الاختزالية (I GS، 475). وهكذا استَبْعَدَ أيّ تفسير وضعي محض للدّين لا يرى فيه سوى معرفة أوّلية، عارضًا تأويلًا إجماليًا للحقيقة معدًا حتمًا لأن يستبدل، عاجلًا أو آجلًا، بمعرفة علمية جديرة بهذا الاسم. إنّ هذه المُقاربة الاختزالية غير قادرة على احترام استقلال الموضوع الدّيني. والمُقاربة «المثالية» هي وَحدَها التي تُنصفه. إذ ينبغي ألّا يفهم من مصطلح «مثالية» سوى العزم على عَدّ الدّين بمنزلة موقف كيفي يخصّ العقل البشري. ولا يعني ذلك أبدًا أنّه ينبغي الموافقة على تأويل ميتافيزيقي محدّد للظاهرة الدّينيّة. فقد ناضل ترولتش، بعكس ذلك، بكلّ قوته، ضد الخلط العقلاني بين الدّين والميتافيزيقا العقلانية.

وبالرّغم من مُجاهرته بعقلانيته ومثاليته، فإنّ تصوّره لفلسفة الدّين لا يتعلّق أبدًا بالنّموذَج «العقلاني» الذي تظهر علامته المميّزة في تناول الدّين على خلفية ميتافيزيقية. وينحو تصوّره إلى أن يُصبحَ تنقيبًا مستقلًا عن حالات الوعي الدّيني الذي يُعنى بتحليل «الوعي الدّيني بصفته شكلًا ووجهة مُستقلين ونوعيين لنتاجات الوعي الإنساني وإطلاق مؤشّرات فحوى الحقيقة والمعرفة التي يُمكن استخراجها ابتداءً من الظاهرة نفسها» (II GS، 461). إنّ المثالية النقدية هي مذهب إنتاج كلّ مضامين الحياة من طريق الوعي، وتعيين الحدود النقدية لمُختلف نتاجاتها. إنّ هناك نوعًا من التواطؤ الطبيعي بين المبدإ الأساسي لهذه

المثالية التي تحرّر إمكان صلاحية الأفكار الدّينيّة وبين الفهم الذاتي للشخص المتديّن نفسه.

فلسفة الدّين في عصر العلوم الدّينيّة

إذا كان فكر ترولتش يشدّ انتباهنا، فذلك أيضًا لأنَّ اهتمامه الحماسي بتاريخ الأديان، وبأعمال الباحثينَ وعلماء الاجتماع (ولاسيّما سوسيولوجيا ماكس فيبر)، وعلماء النفس (وليم جيمس)، جعلَهُ الأوّلَ من بينِ كبار ممثّلي الفكر اللاهوتي والفلسفي الذي حاول أن يُمارس جدّيًا «المحادثة الثلاثية» التي سبق أن عرضنا ضرورتها في مقدّمتنا. إنّه في أبحاثه عن المذاهب الاجتماعية لدى الكنائس المسيحية، وفي تمييزه المُعتمد كثيرًا على علماء اجتماع الدّين بين أنماط ثلاثة من العلاقة بالمؤسّسة ـ النمط الذي يظهر في الكنيسة (*Kirchentypus*)، والنمط الذي يظهر في الفرقة الدّينيّة (*Sektentypus*)، والنمط الذي يظهر في «التصوف» ـ قدّم إسهامًا ملحوظًا في علم الاجتماع الدّيني[4]. وهذا الاهتمام بجعل اللاهوت يعتادُ جِوارًا ثلاثيًا مع فلسفة الدّين والعلوم الدّينيّة يفسّر راهنية فكره الدائمة، التي تراجعت، مع ذلك، بقوة، مدة طويلة، أمام نجاح اللاهوت الجدلي الديالكتيكي.

من «الدّين المطلق» إلى مشكلة «إطلاقية المسيحية»

البحث اللاهوتي الأشهَر لـ ترولتش يعود إلى مُحاضرة ألقاها في تشرين الأول/ أكتوبر من عام 1901 في موهلاكر Mühlacker في منطقة باد أمام جمعية أصدقاء العالم المسيحي *Chritliche Welt*، لسان حال المسيحية الليبرالية غير الطائفية، القريبة من مواقف ريتشل اللاهوتية. هذه المجلة، التي يُديرها الراعي مارتان راد (Martin Rade)، تُراهن على قُدرة الاندماج الاجتماعي للبروتستانتية المتحرّرة، التي ترفض الانغلاق داخل حدود أُرثوذكسية شديدة الصرامة. غير أنَّ ظهور مدرسة تاريخ الأديان (غانكل، وويب، ووريد، وبوسيه Gunkel, Weiß, Wrede,

---

(4) بشأن هذا الجانب، انظر: Jean SÉGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie religieuse d'Ernst Troeltsch*, Paris, Éd. du Cerf, 1980; Arie L. MOLENDIJK, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh, 1996.

Bousset. . .) بيّنَ أنَّ الارتباط السطحي بليبرالية صلبة يُخفي أكثر مما يَحُلُّ صراعات مذهبية ومؤسساتية خطيرة. فقد عبّرت هذه الصراعات عن نفسها أول مرة في الأزمة الناجمة سنة 1892 عن رفض الراعي سكرومب (Schrumpf) الاستمرار في استخدام رمز الرُسل للاحتفال بالعِمادة.

ودُعي ترولتش منذ عام 1893 إلى المشاركة في مُحاضرات مدرسة تاريخ الأديان بوصفه الممثّل البارز لهذه المدرسة. وكانَتْ أُولى مُداخلاته العُمومية مُحاضرة ألقاها سنة 1895 عن مفهوم الوحي من منظور تاريخ الأديان، وقد أثارت ردّة فعل حادّة لدى يوليوس كافتان (Julius Kaftan)، أستاذه القديم في برلين الذي أعلن أمام طلّابه: «أيها السادة، الكلّ يترجرج!».

أمّا مُحاضرة سنة 1901 عن إطلاقية المسيحية التي ألقيت بعد مئة عام على صدور مقالات في الدّين لشلايرماخر، فقد ظهرت في عدّة طبعات أولاها في سنة 1902، والثانية ترجمت إلى الفرنسية حديثًا، سنة 1912. والفرقُ بين الطبعتين (بمُوزاة تامة تقريبًا مع طبعتي أبحاث منطقية لهوسرل) يُظهِرُ تغيّرًا في الوضعية الهيرمينوطيقية. وفي سنة 1901، كان يُمكن أن يسود انطباعُ أنَّ الأسئلة التي أثارها ترولتش تعود إلى سِجال داخلي بين تيارات الثقافة البروتستانتية *Kulturprotestantismus*، المنهمكة بالمصالحة بينَ الدِّين المسيحي وعقل الأنوار. وبعد عشر سنوات صار واضحًا أكثر فأكثر أنَّ الأزمة التي ينبغي البحث عن حلٍّ لها كانت أكثر حدّة. هذا ما بيّنه بالتحديد ظهور تديّن تائه توجّهه «ديانات عصابات التهريب»[5] لا رابط طائفيًا محدّدًا بينها. وقد شكّلت جزءًا من المشهد نفسه التطلّعات إلى جعل المسيحية ذات طابع ألماني «ألمنتها»، وكان ترولتش من أوائل من استشعروا خطر ذلك. إنَّ العقد الذي فصل بين هاتين الطبعتين شهد، كما رأينا، انفجارًا لأزمة الحداثة واسع النطاق في العالم الكاثوليكي. وقد تابع ترولتش باهتمام مُختلف أحداث هذه الأزمة، من موقعه بصفته صديقًا شخصيًا للبارون فردريك فون هوغل (Hügl)، وبصفته مُطّلعًا جيّدًا على فكر لابرثونيير. وفي فرنسا، كان ألفرد لوازي (A. Loisy) واحدًا من قلة نادرة قرأت كتاب ترولتش وعرفت أهميته، وهذا لم يمنعه من توجيه انتقادات قاسية جدًا إليه.

---

(5) Henri DESROCHES, *Les Religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974.

رؤية العالم التاريخي وتأثيراتها في فهم المسيحية.

بدأ ترولتش، بدءًا من المقدّمة، يصوغ التحدّي الأساسي الذي أطلقه تاريخ الأديان أمام اللاهوت: ألا ينبغي لكلّيّات اللاهوت، لكي تحافظ على سُمعتها العلمية، أن تُدمّر نفسها وتتحوّل إلى كليات علوم دينية (وهذا ما فعلته لاحقًا جامعات أميركية، إذ تحوّلت معظم المدارس الدّينيّة *divinity schools* إلى كلّيات علوم دينية)؟ وكان أدولف فون هارناك (Adolf von Harnack) قد استشعر الخطر وقدّم سلفًا جوابًا تبنّاه ترولتش في العُمق مُستبدلًا طريق التفكير العقدي القصيرة بطريق أطول منها تخصّ التفكير الإبستيمولوجي. والحجّة الأساسية التي بني عليها هارناك أطروحته التي مفادُها أنّ على كلّيات اللاهوت أن تتفرّغ حَصْرًا للديانة المسيحية، تقودنا إلى قلب المُشكلة التي جادل بشأنها ترولتش. فإذا كانت كلّيات اللاهوت قد ظلّتْ متفرّغة لدراسة الديانة المسيحية، فليس ذلك لأنَّ خصوصياتها الدّينيّة مُعَرَّضةٌ للخطر فحَسْبُ، بل كذلك لأنَّ «المسيحية في صورتها الصافية ليست دينًا من بين أديان أخرى، بل إنّها هي الدِّين». «إنَّ على تلك الكلّيات، وهي تضطلع بهذه المُهمّة السامية، على ما يقول هارناك، أن ترفض تحمّل مسؤولية الأديان المُنتمية إلى كلّ البسيطة. فهي لا تُريد أن تترك أدنى شكّ في أنّها حين تهتم بالمسيحية فإنّما تهتم بالدِّين بصفته دينًا، وفي أنّها تُريد أن تضع موضع التنفيذ لا معرفة المسيحية فحَسْب، بل صلاحية هذا الدِّين أيضًا». إنَّ الإيمان الداخلي بأنّه لا يُوجد، في النهاية، إلّا ديانة واحدة وبأنَّ هذه الديانة تجد تعبيرها الأكمل في المسيحية، قاد هارناك إلى القول باعتزاز: «من لا يعرف هذه الديانة لا يعرف أية ديانة، ومن يعرفها مع تاريخها يعرف كلّ الديانات» (O III، 83).

وكان ترولتش، كما كان هارناك، مقتنعًا هو أيضًا بأنَّ قضية معيارية المسيحية ربّما لا يمكن التملّص منها؛ ذلك أنَّ تحويل كلّيات اللاهوت إلى كلّيات في العلوم الدّينيّة قد يصير شكلًا من أشكال المُغامرة، رمي طفل في حوض ماء. غير أنَّ المسألة كلها تكمن في معرفة مدى كون المنهج التاريخي، الذي يملك أدلته على تاريخ الأديان كما على حقول كثيرة أخرى، يسمح لنا أيضًا بأن نُسَوِّغَ الدعوة إلى مثل هذه المعيارية. والحال، أنَّ الأمور تجري كما لو أنَّ الثقافة الحديثة، وهي تاريخية من جميع الوجوه، لم تكن لتترك لنا أيّ خيار أبدًا: فبدلًا من استبعاد تاريخ الأديان، ينبغي إدراجه في صياغة المُشكلة بالذات.

وكان ترولتش يَعِي مَحاذيرَ الدخول في طريق محفوفة بالأخطار نُصبح فيها مهدّدين إمّا بـ «نسبية لا غاية لها»، وإمّا ببحث لا نهاية له. وعلى غِرار ما فعل ديكارت تقريبًا مع «الأخلاق المؤقتة»، راهن ترولتش على إمكان التوصّل، في الأقل، إلى «إجماع عملي لحياتنا ذي صِلَة بالمسيحية». غير أنّه اقتنع، منذ سنة 1901، بأنَّ الحلّ النظري للمُشكلة مرتبط بفلسفةٍ للدِّين لم تنشأ بعد.

وكان يعلم أنّه ليس أول من واجه هذه المشكلة؛ بل اعترفَ، بعكس ذلك، بأنَّ كانط وشلايرماخر وهيغل هم الرُّواد. غير أنَّ ما يفصله عنهم هو وعيه الحادّ لِوجود مُعطى إبستيمولوجي جديد كليًا: إذ ذاك صار مستحيلًا أن يُوكل إلى الفلسفة المُتعالية وحدها حلّ المشكلة التي تمّتد جذورها إلى داخل العلم التاريخي.

والمشكلة لا تُطرح إلّا على أولئك الذين لا يُغمضون أعينهم أمام واقع أننا دخلنا حقًا في عصر ثقافي جديد، علامته المميّزة «رؤية تاريخية تمامًا للأمور الإنسانية» (O III، 83). إنَّ العلم التاريخي، بعيدًا عن كونه معرفة متخصصة مرصودة لنمط معيّن من العلماء، ولّد رؤية جديدة للعالم، هي الآن «أساس كلّ تفكير في المعايير والقِيَم، والوسيلة التي بِها يتبصّر الجنس البشري بماهيته وبأصوله وبآماله» (O III، 85).

إنَّ تأثيرات طريقة النظر هذه[6] في المسيحية هي ما يتولّى ترولتش دراسَتَهُ. وتظهر مباشرة أمام العين أول نتيجة سلبية: السذاجة الأولى - يثق المسيحيون بالحقيقة المعيارية للمسيحية - مفقودة دون رجعة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدفاع فوق الطبيعي عن الدِّين، الذي يرى الكنيسة كأنّها «مؤسسة فوق طبيعية قائمة على المُعجزات المُطلقة، وتؤكّد ذاتها، بالرَّغم من معجزة الهداية والأسرار الدِّينيَّة، بصفتها مؤسَّسةً موجودة في التاريخ من غير أن تكون صادرة عنه» (O III، 85).

وإذا صارت هذه النزعة فوق الطبيعية غير مفهومة في النقد التاريخي، فليس ذلك لأنَّ المؤرخ، كفيلسوف الأنوار العقلاني، قد يُنكر من حيث المبدأ إمكان

(6) رأى إريك ويل (E. Weil)، أنّها تقابل مقولة «العقل» (Éric WEIL., *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2e éd. 1967, p.263-281).

حدوث أية معجزة. لكن تكمن الصعوبة في كون مؤرّخ الأديان لا يُمكن أن يحفظ للمسيحية وحدها ما يرفضه للأديان الأخرى: «يستحيل على العلم التاريخي أن يُؤمن بالمُعجزات المسيحية ويُنكر وجود المعجزات غير المسيحية» (O III، 86). وما يصْدُقُ على مسألة المعجزة يَصْدُقُ على كلّ ما بقي: الفهم التاريخي لا يتحيّز إلى هذا المذهب أو ذاك، بما يعني بالنسبة إلى المسيحية أنّه «لا تُوجد أية وسيلة لعزل المسيحية عن السياق التاريخي» (O III، 86).

غير أننا نُخطئ حين لا نرى غير النتائج السلبية للمنهج التاريخي، ذلك أنّ له في الأقل ثلاثة تأثيرات إيجابية يُمكن أن تستثمرها فلسفة الدّين: 1. أنّه يُقيم، وهذه هي بالتحديد وضعية مدرسة تاريخ الأديان، علاقة تضامن وثيقة بين المسيحية الناشئة والظواهر السابقة للمسيحية وتلك التي تقع خارج المسيحية. 2. أنّه يُهَيِّئ الأرضية للمنهج المُقارن ولنقد المصادر المسيحية، مُسترشدًا بنشوء تقاليد أدبية أخرى؛ 3. أخيرًا، أنّه يبقي الباب مفتوحًا للرصد السيكولوجي، وهو السبيل الذي سيستكشفه وليم جيمس في بحثه المتعلق بتنوّع وجوه التجربة الدّينيّة.

إنّ إخفاق الدفاع الدّيني فوق الطبيعي بدا كأنّه أخلى الساحة لفلسفة التاريخ العقلانية، الفُضلى تجهيزًا وتسلّحًا في الظاهر للتعامل بجدّية مع تاريخانية فعلية للمسيحية، مُحتفظة لها بحقها في ادّعاء الإطلاقية. لقد حرَّرَ ترولتش، بكثير من الوضوح والدقّة، فرضيات فلسفة التاريخ التي وضعها هردر وليسنغ وكانط، والتي دفعها هيغل إلى مرتبة الكمال، منطلقًا من مُسَلَّمَة مفادها أنّ المسيحية «مفهوم متحقّق للدّين، الدّين المُطلق، بإزاء كلّ الصور المُتسَتّرة والمُتوسّطة التي يتخذها المفهوم. ذلك أنّه لا يوجد، في الحقيقة، إلّا دين واحد، كما يظهر على وجه الدقة في مفهوم الدّين وجوهره، وهذا المفهوم، هذا الجوهر، موجود في صورة خفيّة في كلّ الأديان التاريخية، إذ إنّه أصلها وهدفُها» (O III، 87).

ومفهوم «الدّين المُطلق» نفسه أو «الإطلاقية» يستند إلى افتراض ثلاثي من غيره لا يكون له معنى: 1. هنالك جوهر واحد للدّين؛ 2. التاريخ هو الوسط الذي ينمو فيه هذا الجوهر؛ 3. المسيحية هي التعبير النهائي عن هذا الجوهر ويسوع المسيح هو

وسيطه الأمثل. إلا أنّ السؤال النقدي يطرح نفسه هنا: هل يملك «علم تاريخي مُنزّه عن التأمل» (O III، 88) وسائل منح المسيحية «مكانًا على حِدَة» (*Sonderstellung*)؟

وكشف ترولتش عن تواطؤ غريب بين الدفاع الدِّيني القديم فوق الطبيعي وفلسفة التاريخ العقلانية. ذلك أنّ منح المسيحية مكانة فريدة جدًّا يكشف عن ضرورة مفهومية حقيقية، أي إنّ هذه الضرورة لا تقوم على البرهنة بل على افتراض مُضمر من البداية. ومن أجل ذلك كان الدفاع الدِّيني يستند إلى مُعجزات المسيح والكنيسة الأصلية، وكذلك إلى المعجزة الثابتة، معجزة التحوّل الداخلي. وهكذا، فإنّ هذا الدفاع الدِّيني، بعد أن أشبع الحاجة إلى الإطلاقية، فكّر في الاحتفاظ بوسيلة ربط المسيحية بـ «السببية الإلهية المباشرة» (O III، 90). وفي إمكاننا القول أيضًا، على ما توحي به صورة التعارض بين يوم الأحد وأيام العمل، إنّ المسيحية تحتكر كلّ المقدّس واضعة الأديان الأخرى في خانة المدنّس الدنيوي أو الضلال (التي تُعَدُّ بالمعنى الدِّيني هي أيضًا الرعب الدائم!). لهذا يتحدّث ترولتش في هذا الصدد عن «حصرية فوق طبيعية» (O III، 91).

إنّ الفلسفة العقلانية تضع محلّ فكرة الإقصاء هذه نموذجًا يمكن أن نسمّيه، بمقتضى مبدإ المخالفة، نموذجًا «مُوافقًا»، وهو يقضي بالاعتراف الكامل بالصيرورة التاريخية التي تُواجه الكوني. لكن هل يُمكن أن تغطس فكرة الدِّين في هذا النهر الهيراقليطي من غير أن تغرق فيه على الفور؟ تُقَدِّمُ الفلسفة العقلانية حلًا لهذه المُشكلة يبدو أوّلَ وهلةٍ لائقًا جدًّا، انطلاقًا من مُسَلَّمةٍ أنّ أيّ دين «حقيقة إلهية، مُقابلة للدرجة العامة التي بلغتها صيرورة العقل» (O III، 91). هنا لا تعود هناك حاجة إلى استدعاء المُعجزات الخارجيَّة أو الداخلية، بل يكفي أن تتأمّل نظرة الفيلسوف الصيرورة التاريخية نفسها لتميّز فيها المراحل العضوية للتحقّق الذاتي لفكرة الله الواحدة، ولترى في المسيحية المعرفة الأصيلة لله، والتحقُّق الذاتي الكامل لله في داخل الوعي البشري. إنّ روعة الحقيقة المعيارية تُحوّل مُواربات التاريخ إلى «بِلّور نصف شفّاف تتوهّج من خلاله القوى الخلّاقة في الفكرة الإلهية» (O III، 93).

إنّ لاهوتًا يريد الدفاع عن إطلاقية المسيحية عليه أن يقيس نفسه بهذه الفلسفة، لا أن يلتفّ حولها، رافعًا شعار «الإطلاقية» بصفتها «أحد الأقنعة

العلمية المتمذّدة غير المضبوطة التي نحملها في الأعياد العلمية التي يحتفل بها اللاهوت» (O III، 93). إنّ «لاهوت الادّعاء» الذي يكتفي بالتلويح بمطلب الإطلاقية، من غير أن يكون قادرًا على شرعنتها، يُغشي بصره أمام حقيقة كون الأديان الأخرى ترفع هي أيضًا ادّعاءات مُماثلة.

ونحن نحتاجُ بعد الآن، على ما رأى ترولتش، إلى توضيح نقدي، لكي نتجنّب الخلط بين ثلاث أفكار مُتمايزة: الصلاحية المعيارية للدِّين، والنزعة الحصرية التي تدّعي إمكان امتلاك كلّ الحقيقة وإمكان وجود جِهة وحيدة قادرة على امتلاكها، والفكرة العقلانية المُتعلّقة بـ تحقيق المفهوم.

وقد استبعد الأُطروحة التي دافع عنها عدد من اللاهوتيين، والتي كان آباء الكنيسة قد عثروا، استنادًا إليها، عثورًا نهائيًا على التوازن الصحيح بين النَّموذَجين. وحتى إذا استشعرت المسيحية الناشئة ضرورةَ الدخول في مواجهة الأديان الأُخرى، وحتى إذا وفّر التأثير الهلّيني للفلسفة «درعًا فلسفيًا»، فإنَّ هذا التصوّر «بعيد جدًّا عن أن يرى تاريخ الدِّين المسيحي بمنزلة تاريخ للدِّين». ولم يَعُدْ يكفي البتّة تأكيد أنَّ المسيحية، والحقيقة الإلهية واحدة، تشبه كلّ شرارات الحقيقة المُبعثرة في الكون، بحيث يكون المسيح هو الفيلسوف الأسمى[7]. فمثل هذه النظرة قد تولّد نوعًا من «التلفيق الوهمي كلّيًا» الذي تبدو فيه المسيحية «وحيًا لا دينًا» (O III، 95)، وتختزل فيه الديانات الأُخرى لتصير مجرّد تعبير عن عدد من الحاجات والوصايا الدِّينيَّة التي تستجيب المسيحية لها وتقدّم لها جوابًا حاسمًا.

مأزق التأويل النظري لتاريخ الأديان.

هدفُ الفصل الثاني هو مُواجهة النَّموذَج العقلاني بـ «العلم التاريخي الحقيقي» كما يُمارسه المؤرّخون. وما من شكّ، عندَ ترولتش، في أنَّ علينا الآن أن نختار إحدى المُقاربتين. ذلك أنَّ مماثلة المسيحية بـ «الدِّين المُطلق» أمر مستحيل «إذا انطلقنا من طريقة التفكير الخاصة بالعلم التاريخي» (O III، 98) ولجأنا إلى منهجيته.

---

(7) بشأن هذه المُطابقة، انظر: Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p.17-92

وتعود أسباب إخفاق النَّموذَج العقلاني إلى فرضياته المُسبقة الخدّاعة كما إلى نتائجه المُخيِّبة. وفي البداية، هناك الخلط «الجوهريّ» بين المفهوم الكوني والجوهر، انطلاقًا من افتراض ضمني يُفيد أنّ المسيحية تُمثّل التحقيق الأكمل لهذا الجوهر. وفضلًا عن أنّ هذه الفكرة لا تُنصف الأديان التاريخية الأُخرى، فهي لا تُساعد على فهم الأشكال الملموسة التي جسّدتها المسيحية في مجرى تاريخها. ومثل هذه الجوهريّة تُملي وجود فكرة صقيلة ومُتجانسة بشأن الصيرورة التاريخية وخاضعة لشريعة وحيدة. والحال أنّ «العلم التاريخي لا يعرف مفهومًا كونيًا يُمكن أن يستنبط منه محتوى الأحداث والوقائع وتعاقبها؛ بل هو لا يعرف سوى ظواهر ملموسة، فردية، مشروطة في كلّ مرة بالسياق العام، لكنّها غير قابلة للاستنباط في جوهرها، ووقائع عارضة» (O III، 100-101).

إنّ مظاهر قصور ضعيفة هذا الضعف تنعكس حتمًا على النتائج. هذا ما يُبيّنه ترولتش عند مُعالجته أربع نِقاط حسّاسة جدًا.

1. القراءة العقلانية تعمل على خطّين في آن واحد: فالمفهوم الكوني له وظيفة معيارية وكذلك تفسيرية. والحال أنه لا يُمكن الجمع بين أمرين في وقت واحد: تعريف المثال الأعلى لدين معيّن والشريعة التي تفسّر صيرورته التاريخية.

2. المؤرّخ بصفته مؤرّخًا يجهل مكان وجود التحقّق المُطلق لمفهوم الكونية. وبشأن هذه النقطة، يعكس ترولتش الصورة المجازية الهيغلية لطائر المينرفا على ذاتها: «ينبغي أن يحلّ غسق كامل حتى يتمكّن طائر مينرفا من الطيران نحو بلاد المفهوم المُطلق المتحقّق» (O III، 102). وللسبب نفسه، يستحيل عليه أن يفسّر السيرورة التاريخية بأنّها صعودٌ غير منقطع، يرتفع نحو أشكال روحية أعلى دائمًا.

3. مُماثلة المسيحية بـ «الدِّين المُطلق» يعني إخفاء تاريخيتها. «المسيحية ليست أبدًا الدِّين المُطلق، المتحرّر من الشرط التاريخي الآني ومن التخصيص الفردي كلّيًا، وليست أبدًا التحقّق الجامد الشامل الكامل وغير المشروط للمفهوم الكوني للدِّين» (O III، 104). إنّ النظرة اللّاتاريخية تختبئ بكلّ راحة خلف التمييز المُفتعل بين القشرة (الخاضعة للشرط التاريخي) والنواة

(غير الخاضعة للتغيير). غير أنَّ الوعي التاريخي يدحض هذا النوع من التمييز، فهو يعرف أنَّ «إطلاقية فعلية للنواة تجعل القشرة أيضًا مُطلقة»، وأنَّ «نسبية فعلية للقشرة تجعل النواة أيضًا نسبية» (O III، 104).

4. الصيرورة التاريخية الحقيقية لا تتبع مُتتالية وحيدة للنمو قابلة للمُقارنة بالطريقة التي يتطوّر بها منطق القياس. لذلك، فإنَّ أية مرحلة تاريخية «لا تكون محطة عابرة، بل إنَّ لكلّ مرحلة، في وضعها الإجمالي، معناها الخاص ودلالتها التي تكفي نفسها بنفسها» (O III، 107).

واستنتاج ترولتش قاطع: مُماثلة المسيحية بالدِّين المُطلق ليست في الحقيقة إلّا نسخة حديثة من تطوّر الفكرة القديمة عن الدِّين الطبيعي. وهي لا تفهم إلّا من داخل الميتافيزيقا الهيغلية للعقل. إنَّ مثل ريتشل يُبيّن أنَّ اللاهوت الذي يُريد أن يؤسّس مفهوم الدِّين التاريخي على قاعدة أُخرى يقع بالضرورة في ضلال، لأنَّ مفهوم إطلاقية المسيحية يُصبح، في هذه الحالة، فكرة غامضة وغير محدّدة تصطدم «على نحوٍ مؤكّد بالطبيعة التاريخية التي نُقِرُّ لها بها أيضًا» (O III، 114).

تاريخية المسيحية ومسألة النسبية.

يبقى أن نستخلص نتائج الأُطروحة الوحيدة التي ما زالت مقبولة: «إنَّ المسيحية في كلّ لحظات تاريخها، وكذلك كلّ الديانات الكبرى، ظاهرة تاريخية محضة، مع كلّ الشروط الخاصة المُحيطة بظاهرة تاريخية فردية» (O III، 115).

وقد يبدو أنّ هذه الأطروحة توصل مباشرة إلى نسبية معمّمة. وقد كان ذلك بالتحديد مدى الخوف من مثل هذه النسبية التي تفسّر حدّة ردّة الفعل المُضادة للحداثة في الرسالة البابوية *Pascendi*. فلا شيء، في نظر ترولتش، يسمح بافتراض أنَّ الوعي التاريخي يحكمنا بنسبية معيّنة لا يعود فيها لفكرة المعيار نفسها أيّ معنى. إنَّ النسبية تبسيطيّة، في حين أنَّ الفكر التاريخي هو فكر التعقيد، فهو يعكس أمام أبصارنا سراب تعدّدية مُحيِّرة من الخيارات المُمكنة، ويُوحي، في الوقت نفسه، بأننا أمام استحالة تقديم خيارات جديدة. حَيرَةٌ من جهة، وشلل من جِهة أُخرى: ذلك مما يُسبِّبُ عرقًا باردًا!

والحال أنَّ المعرفة التاريخية تكشف أسرار هذا السراب، مذكّرة إيانا بالعدد القليل من الخيارات الروحية الأساسية التي نُواجهها: «أولئك الذين يملكون حقًّا شيئًا جديدًا يقولونه للناس كانوا دائمًا حالةً نادرةً: مُدهِشٌ أن نرى هذا النَّزر القليل من الأفكار التي عاشت عليها البشرية» (O III، 121). وما يَصْدُقُ على الحياة الروحية عمومًا يَصْدُقُ كذلك على الخيارات الأساسية في مجال الدِّين: «لا سبيل لنا إلّا أن نُراعيَ منها كثيرًا من القوى الدِّينيَّة التي لن نتمكّن أبدًا من الاختيار منها، بل لا نجد أمامنا غير عدد نادر من التشكّلات الكبرى. ذلك أنَّ نسبة الأديان لدى الشعوب غير المتحضّرة والديانات غير التوحيدية ليس لها أية دلالة بالنسبة إلى مسألة القِيَم الدِّينيَّة السامية؛ ولا يوجد سوى القليل من الأديان الكبرى الأخلاقية والروحية التي تبني عالمًا خارجيًّا مُعارِضًا للطبيعة الجسدية والنفسية كما هي موجودة بالفعل. وبهذا، لا يُمكن أن يتعلّق الأمر هنا إلّا بأديان اليهودية، والمسيحية والإسلام التي نشأت من جذر مُشترك، وبالديانتين الشرقيتين الكبيرتين البراهمانية وقبل ذلك البوذية» (O III، 121).

إنَّ وعيَ التكوُّن التاريخي لكلّ هذه التشكّلات الروحية لا يتضمّن أبدًا أنَّ التاريخ الذي أنتجها سيبتلعها، على ما يفترض شبنغلر (Spengler). ويُبيّن مَثَلُ ولادة العلم أن ليسَ في التاريخ ما هو وقتي وزائل فحَسْب، بل فيه كذلك ما هو دائم أيضًا. وأخيرًا، وهذا هو الدليل الحاسم على صحّة فكرتنا، «إنَّ التفكير من منظور تاريخي لا يستبعد أبدًا إجراء المقارنة بين قِيَم الحياة الروحية ومضامينها المُهمّة، ولا الحكم عليها استنادًا إلى معيار قيمي، ولا استبدالها مِن ثَمَّ بالفكرة المتعلّقة بهدف مشترك» (O III، 122).

وفي إمكاننا كذلك أن نُراهن على نوع من التواطؤ بين الدِّين الأصيل والفكر التاريخي: فكلاهما يقتضي إجراء المُقاربة بين الأفكار، والقِيَم والخيارات الأساسية ومواجهة بعضها ببعض. فـ «العولمة» التي تصمّ الآذان هذه الأيام تقوم على خلفية النظر بعين تاريخية! غير أنَّ معيار التقويم ينبغي أن يستخرج من الحياة التاريخية والدِّينيَّة نفسها، بدلًا من «العوم الحرّ فوق الديانات التاريخية» (O III، 124). أوليسَ هذا اعترافًا ـ وهو ما يخشاه أعداء الحداثة ـ بأنَّ معيار الاختيار هو، للسبب نفسه، ذاتي محض، أي مجرّد شأن يتعلّق بـ «اعتقاد شخصي أخلاقي وديني يكتسبه المرء بالمُقابلة والمقارنة» (O III، 124)؟ هذا ما

يؤكده ترولتش. غير أنه يحدّد أنَّ الفكر التاريخي يُمكن أن يكون أكثر طموحًا، حين يجعلنا نستشف هدفًا مشتركًا في كلّ سيرورة تاريخية، «هدفًا يُمكن تَعَرُّفُ وجهته وملامحه الأساسية ولو ظلّ مُحتواه كلّه ساميًا دائمًا، ولا يمكن تَعَرُّفُهُ، داخل التاريخ، إلّا بطريقة خاضعة لشروط فردية» (O III، 126–127).

إنَّ التاريخ يُبيّن لنا، في نهاية المطاف، «أنَّ ديانة تحتلّ مكانة رفيعة في التصوّر التاريخي تبقى مُرتبطة بوضعها المُلهم التاريخي لأسباب داخلية، وأنّها تُتابع طريقها لا بإلغاء هذا العنصر، بل بتوسيعه وتمييزه وتحسينه» (O III، 130). هذه الديانة هي التي تزوّدنا بأفضل الأسلحة لنهاجم بعنف النسبية السطحية. وهكذا، فإنَّ التفكير في الصيرورة التاريخية يصبّ في «فلسفة للتاريخ» لا تخلو من امتدادات ميتافيزيقية. إنَّ التاريخ يعلّمنا أن نثق بالمعايير، ويجعلنا، في الوقت نفسه، مُدرِكينَ تمامًا لتجذُّرِها الملموس، بعيدًا عن إدخال الريبة فينا في ما هو معياري. ذلك أنَّ المشكلة الحقيقية تكمن في التوصّل إلى التوفيق بين المستويين والاستفادة منهما على نحوٍ سليم.

المكانة الفريدة للمسيحية في تاريخ الأديان.

ما يبرز ابتداءً بصفته نتيجةً سلبيَّةً محضةً يبدأ بعد ذلك بالظهور بوجهه الإيجابي: «طريقة التفكير من منظور تاريخي لا تنفي الإقرارَ بالمسيحية بصفتها الحقيقة الدِّينيَّة التي تمتلك، في نظرنا، قيمة الحقيقة الدِّينيَّة التي هي أسمى الحقائق الدِّينيَّة، والتي تُصبح منطلقًا يُساعد على انتظام سُلَّم قِيَم قائم على اليقين الدِّيني» (O III، 133).

ويبقى علينا أن نطوّر الاستدلال الحِجاجي الذي يُمَكّن من تأسيس الاختيار الفردي لمصلحة المسيحية، في الأقل من وِجهة نظر اليقين الشخصي. وتقوم إجابة ترولتش على كلمتين: فمن جِهة، المسيحية هي «الوحي الأكثر قوة والأكثر تركيزًا في التديّن الشخصاني» (O III، 136)؛ ومن جِهة أُخرى، يتعلّق الأمر بالشكل الأعلى لدين الفداء الذي يُمكن أن نُصادفه في أُفقنا التاريخي الخاص. لدينا إذن عدّة أسبابٍ تجعلنا نَعُدُّهُ بمنزلة «عالم الحياة الدِّينيَّة الأسمى ومن ثَمَّ الأكثر انتشارًا من بين العوالم التي عرفناها» (O III، 140). وللسبب نفسه، «ما يُعَدُّ صميمه حياة أصلية يظلُّ حياةً في كلّ تطوّر لاحق متخيّل، ويصير جزءًا منه

إن لم نقل إنّه يتلاشى فيه» (O III، 140). وهكذا يصير لدينا معياران يُسَوِّغانِ ما نقوله عن إطلاقية المسيحية، رافضين أن نجعل منها التحقيق المُطلق للمفهوم الكوني للدِّين.

إنَّ «الحياة الدِّينيَّة العليا» تستند، عندَ ترولتش، إلى تمفصل أربع أفكار أساسية: الله، والعالم، والنفس، والوجود المُفارق. إنَّ المسيحية، بطريقتها في جمع هذه الأفكار الأربع، لا تظهر بصفتها الذروة فحَسْب بل تظهر كذلك بصفتها «نقطة تقاطع كلّ الاتجاهات التي سلكها الدِّين الذي قد نتوصّل إلى معرفته، في مجرى تطوّره» (O III، 138). ويُضاف إلى ذلك عنصر القوة الآخر المتمثّل في كون الدِّين المسيحي، بصفته «ظاهرة تاريخية شاملة»، يُقيم «علاقة وثيقة وجوهرية مع حضارتنا برمّتها» (O III، 134).

ويستخلص ترولتش من ذلك نتيجتين: أنَّ ظهور تشكّلات دينية جديدة ما بعد مسيحية أمر غير معقول أبدًا من الوِجهة التاريخية؛ هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، لم تكُفَّ المسيحية عن التطوّر تاريخيًا ولا عن إنجاز صُوَر تركيب جديدة.

من السذاجة الأُولى إلى السذاجة الثانية.

يُطلق ترولتش، مرة أخرى، في بداية الفصل السادس، أُطروحته الأساسية: «المسيحية هي ذروة كلّ الأديان التي ظهرت حتى اليوم، وهي تشكّل الأساس والمسلّمة لكلّ تديّن مُستقبلي يُريد أن يُصبح قويًا وواضحًا؛ ومهما اتسع أُفقنا التاريخي فلن يكون مُحتملًا أبدًا أن تُتجاوَزَ وتُقْطَعَ عن أُسسها التاريخية» (O III، 150). وحتى إذا تأكّدَ لديه أنّ هذه الأطروحة ستُنصف أيضًا الوعي الفكري للنسبيَّة التاريخية والحاجة الدِّينيَّة إلى اليقين، فإنَّ نزاهته الفكرية جعلته يَشدّ الانتباه إلى الفرق بين نظرة جماعة الكهنوت إلى إطلاقية دينها الذي تُؤمن به وما يُعلمنا الوعي التاريخي بشأنها. لذلك، في إمكاننا أن نتساءل: أيتعلّق الأمر بنظرة من الخارج أكثر مما يتعلّق بنظرة من الداخل: «ألا نزال نتكلّم من داخل المسيحية إذا تبنّينا هذه الطريقة في التفكير؟ وهل يُمكن مِثلَ هذه الطريقة أن تحتفظ بأطروحة المعنى الخصوصي للمسيحية، مع أنّها تجعل النظرية الكهنوتية للإطلاقيّة حالة خاصة من الطريقة التي تنظر بِها الأديان إلى ذاتها» (O III، 150).

والجواب الذي يقدّمه ترولتش يستدعي الفلسفة العامة للثقافة التي تُعلّمنا الكيفيَّة التي نرى بها في فقدان الإطلاقية الساذجة سيرورة شاملة في التحوّلات الثقافية. «إنَّ الإطلاقية ميزة عامة للفكر الساذج. لكن العملية التي تؤدّي إلى حصر الاعتقاد الساذج أو كسره تتميّز هي أيضًا بطابع لا يقلُّ كونية» (O III، 152). ولهذا، فإنَّ تحويل صورة العالم الساذجة إلى صورة علمية، وهو يقع في صميم إشكالية اللاهوتي الألماني بولتمان (Bultmann) المتعلّقة بإشكالية نزع الأسْطرة عن العقيدة، يقدّم لنا أحد الأدلة على ذلك.

بيد أنَّه ينبغي، هنا أيضًا، لفت الانتباه إلى دروس الفكر التاريخي الذي يمنعنا من أن نخلط بين السذاجة الأُولى والوهم الخالي من الحقيقة، كما اقترح فيورباخ. بل العكس هو الصحيح: إنَّ الفكر التاريخي، بدلًا من أن يُعدم الحقيقة الساذجة، عليه أن يُعيد إليها الاعتبار، لكن في مستوى أرفع. «إنَّ كلّ حكمة حقيقية في الفكر تقضي إذن، ببساطة، بعدم تدمير المضمون الساذج للحقيقة، بل برؤيته في سياق أعلى؛ وإذا كانت مُختلف أنساق الحقيقة الساذجة ومجالاتها تُبيّن أنَّها لا تقبل المُصالحة فيما بينها، فإنَّ حكمة الفكر تقضي إذن بالإقرار بأنَّ أنساق الحقيقة هذه موجودة في حالة تنافرها الذي لا حلّ له بالنسبة إلى الإنسان، حتى حين تنقل إلى حيّز الفكر» (O III، 154).

ويستبق ترولتش هنا، بطريقة ما، نظرية الدائرة التأويلية التي تنقلنا من السذاجة الأُولى إلى السذاجة الثانية، مرورًا باختبار الشكّ الذي صاغه بول ريكور غيرَ مرة في كتاباته في الستّينيات. وإذا فهمنا الدِّين على حقيقته، فسنجد أنه لا يخشى التقدّم الحادث في النقد وفي المعرفة التاريخية: «ما يُبعدنا عن الله هو العلم الذي لا نتذوّقه إلّا سطحيًا، والتاريخ الذي لا نملك منه غير ملامح سطحية هو الذي يظنّ أنه يجب سحق الدِّين بين التناقضات التي تفصل إطلاقياته المُختلفة» (O III، 173).

لذلك، ينبغي عدم التقليل من حجم الاختلاف الجذري في الموقف والسلوك بين السذاجتين. فعلى صعيد المواقف الدِّينيَّة تُساوي السذاجة الأُولى نوعًا من «التعصّب الأعمى» والتزمّت؛ أمّا الثانية فهي تجمع قوة اليقين إلى التساهل والتسامح. وهي، إذا فُهمت جيدًا، يمكن أن تحتفظ بمعنى ديني عميق. فهي تعلّمنا الإقرار بأنَّ «المُطلق الحقيقي هو الله نفسه، بحياته الكاملة التي لا

يكتنفها أيّ حساب والتي تُفاجئ نقص الإيمان البشري بإيحاءات جديدة دائمًا. إنّ هذا هو الهدف الإنساني للعقل بلانهائيته وسُمّوه اللذين يُجاوزان كلّ تاريخ» (O III، 164).

بَيْدَ أنّه ينبغي، عندَ ترولتش، الرّضا بدفع ثمن انتصار هذه السذاجة الثانية: الرفض القاطع لـ «الإطلاقية المُصطنعة في علم الدفاع الدّيني الكهنوتي» (O III، 171). وحتى إذا لم يُذِب الفكر التاريخي الحديث «الشخصانية المسيحية والثقة الموضوعة في توجّهه الكبير الوحيد نحو المُطلق»، فهو يضعنا أمام خيار لا مُساومة عليه: «ينبغي المُجازفة بكلّ شيء للفوز بكلّ شيء» (O III، 177).

المهمّات الأربع الكبرى لفلسفة الدّين النقدية

أحَدُ أهم الإسهامات في المجلّد الثاني من الأعمال الكاملة *Gesammelte Schriften* يحملُ عنوان: ماهية الدّين وعلم الدّين *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*. في هذه الدراسة المنهجيّة، يُوجز ترولتش الفكرة التي يضعها عن المُهمّات الأربع الكبرى التي ينبغي أن تقترن بها فلسفة الدّين الراغبة في أن تكون مُوافِقَةً لمتطلّبات العقل النقدي التي ستشكّل جزءًا أساسيًا من النقد التاريخي.

فالمُهمّة الأولى هي تحديد جوهر الدّين. وهذه العبارة المُستلهمة من شلايرماخر تُشير إلى الاختلاف الذي يميّزها من المُقاربة الهيغلية التي تزعم أنّها حدّدت مفهوم الدّين. وهي تعني، عندَ ترولتش، السّمات الأساسية التي تُتيح تحديد بعض التجلّيات النفسية بصفتها تجلّيات ناجمة عن التجربة الدّينيّة.

إنّ الفلسفة، بصفتها «علم الدّين»، تتضمّن بالضرورة سيكولوجيا دينية. غير أنّ ما يُهمّ الفيلسوف لا يقتصر على الظاهرة التجريبية، بل يشمل كذلك الجوهر الحقيقي، المضمون الحقيقي الذي لا يتعلّق بالسيكولوجيا بل يتعلّق بالعلم والمعرفة الحَدْسيين. لذلك، على فلسفة الدّين أن تُفضي إلى نظرية معرفة دينية؛ وهذه الأخيرة تُستكمل هي أيضًا في فلسفة للتاريخ تتّخذ، والحالة هذه، شكل تحليل نقدي للديانات التاريخية. وأخيرًا، يرى ترولتش بوضوح أنّه إذا كان قرار

الفلسفة الأولى هو السعي إلى تطوير فهم «حَرْفي» (غير مجازي) «tautégorique» للدِّين فهي لا يُمكن أن تُصرّ على التمسّك به حتى النهاية، ذلك لأنَّ الدِّين لا يمكن فهمه فهمًا كاملًا إلّا بالمقارنة بين تصوّر الدِّين لله والمفاهيم التي صاغها اللاهوت الفلسفي التقليدي لِلَّهِ (II GS، 490).

هكذا يشمل تحديد جوهر الدِّين أربعة مستويات: السيكولوجيا، ونظرية المعرفة، وفلسفة التاريخ، واللاهوت الفلسفي. إنَّ «تركيب هذه الحقول الأربعة يُنتج الفهم العلمي للدِّين الذي يُمكن بلوغه، كما يُنتج الإسهامَ الذي يُمكن أن يُقَدِّمَهُ العلمُ للحياة العملية ولتطوّر الدِّين» (II GS، 491).

سيكولوجيا الدِّيـن.

إنّ ملاحظة التجربة الدِّينيَّة ووصفها النفساني يشكّلان الأساس والفرضية الأولى لكلّ مقاربة إبستيمولوجيَّة للدِّين. وقبل أن نصوغ عبارات تُشير إلى صلاحية الظاهرة، علينا أن نحدّدها في خصوصيتها وحقيقتها الفعلية. وفي هذا المجال، يرى ترولتش أنَّ كانط وكذلك شلايرماخر خلطا هما أيضًا، جزئيًّا، مستويات البحث السيكولوجي، والإبستيمولوجي، والفلسفي.

إنَّ الغرض الدراسي في سيكولوجيَّة الدِّين هو التجربة الدِّينيَّة، من غير تحيّز لها أو عليها. ذلك أنَّ عليها، قبل التوغّل في شروح جينية، أن تشرح أكثر العبارات أوّلية، وبمعنى ما أكثرها بساطة، داخل الإيمان الدِّيني. وذلك لا يعني أبدًا أنَّها قد تتنكّر لكلّ حكم نقدي. فأن تشرح يعني أن تميّز، وعلى نحوٍ خاصٍّ أن تبيّن الاختلاف بين العناصر الأساسية (المركزية) والأخرى الهامشية في الظاهرة الدِّينيَّة. وبناءً عليه، فإنَّ قلب التجربة الدِّينيَّة يتكوّن، عندَ ترولتش، انطلاقًا من الإيمان بوجود إلهي، يَخْبُرُهُ المؤمن في ظروف معيّنة تبعًا لتحديد خصوصي للشعور وللإرادة. فهو يضع السِّمات الأخلاقية والاجتماعية، وكذلك اللُّغة الأسطورية في عداد العناصر الهامشية التي يُسمّيها كانط الحواشي والبواقي.

والبحث السيكولوجي عبارة عن مقاربتين، أكثر تركيز الأولى منصَبٌّ على علم السيكولوجيا الاجتماعية، في حين تركّز الثانية على علم النفس الفردي. فالأولى تحلّل الظواهر الدِّينيَّة الجماعية والسلوك الطقوسي المتكرّر، في حين

تهتمّ الثانية، ووليم جيمس هو ممثّلها الأساسي، بباطنية الشعور الدِّيني الفردي. ونتيجة هذا البحث هي أنّ الظاهرة الأصلية في كلّ دين هي الروحانية، أي «الإيمان بوجود قوى خارقة وبفعلها، وكذلك بإمكانية إقامة صِلة داخلية بِها» (II GS، 493).

والمُحاضرة التي ألقاها ترولتش سنة 1904 في مؤتمر سان لويس في الولايات المتحدة بعنوان «السيكولوجيا ونظرية المعرفة في العلوم الدِّينيَّة «Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft»[8]، ذات دلالة خاصة على تصوّره المتعلّق بعلم نفس الدِّين، وعلى نحوٍ أعم، بفلسفة الدِّين. ومنذ البداية صاغ أُطروحته المركزية: على فلسفة الدِّين اليوم أن تكون «علم الدِّين» الذي في إمكانه أن ينجح حيث أخفَقَ مشروعان مُشابهان سابقان له: اللاهوت العقدي، الذي هيمن وحده على امتداد ستة عشر قرنًا قبل أن يسقط في القرن الثامن عشر أمام نقد المُعجزات، واللاهوت الطبيعي الذي تلقّى ضربة قاضية من فلسفة كانط النقدية.

وبعد ذلك فُتحت الطريق أمام مُقاربة جديدة أصبح موضوعها هو الوعي الدِّيني للذات في حقيقته التجريبية، منظورًا إليه إمّا من منظور أكثر تاريخية لدراسة الدِّين البدائي، وإمّا من منظور أكثر تجريبية يعتمد المُلاحظة والوصف والتصنيف المُباشر لـ «التجارب الدِّينيَّة» على طريقة جيمس (James). وفي هذا المجال، يرى ترولتش التجريبية السليمة حليفًا قويًا ضد الوضعية التي تعمل، تحت ذريعة العلم، بميتافيزيقا عصابات التهريب. إنَّ المسار الذي اختاره جيمس أفضل كثيرًا من مسار كونت لأنّه سعى إلى تحليل أحوال الوعي الذي نُسمّيه الوعي الدِّيني، من غير أن يبتّ بالمسألة المتعلّقة بحقيقة مضامين هذه الأحوال.

إنَّ مقاربة جيمس لا تكشف أبدًا سرّ الظواهر الدِّينيَّة، وإن ظلت مقاربة أُحادية. فهي تفضّل، في الحقيقة، من غير مسوّغ، التوقّف عند الأحوال الأسطورية والعاطفية، مقلّلة من قيمة الأفكار الدِّينيَّة. ثُمّ إنّها تتجنّبُ، في الوقت

(8) *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr, 2e éd. 1922 (abrégé: PER; trad. pers).

نفسه، تجنُّبًا كاملًا تقريبًا، تحليل التكوّن السيكولوجي للتشابك بين «الإلهي» والتمثّلات الحسّية الأخرى وكذلك لصدى هذا التشابك في حياة الأفراد. وأخيرًا، لا نجدُ جيمس يوجّه اهتمامًا كبيرًا إلى سيرورات التواصل بين المشاعر الدِّينيّة، التي تتمّ بفضل توسّط التمثّلات الدِّينيّة.

المهمة الإبستيمولوجية.

ما دام علم النفس الدِّيني لا يدّعي تقديم حَلٍّ لمسألة مضمون الحقيقة للوعي الدِّيني، فهذه الحدود لا تُمثّل خطرًا. بَيْد أنّ على الفلسفة، في اللحظة المُؤاتية، أن تُواجه مُشكلة حقيقة الدِّين وصلاحيته. وبإزاء هذه المسألة «الإبستيمولوجيّة» تبدو التجريبية عاجزة. والعقلانية النقدية وَحدَها قادرة على الاضطلاع بعملية الانتقال من أسئلة الواقع إلى أسئلة المبدإ. فمعرفة كيفية تلقين أحكام القيمة داخل فعليَّة الوقائع السيكولوجيَّة تتعلّق، في الحقيقة، بنقد المعرفة. إنَّ المُهمّة الخاصة بإبستيمولوجيا الدِّين هي تحديد موقع المعرفة الدِّينيَّة في البنية العامة للمعرفة البشرية.

وقد بيّن ترولتش أنّ هذا الانتقال من علم النفس إلى الإبستيمولوجيا مُمكن بل أمر لا مفر منه أيضًا، من خلال تحليل نقدي لجيمس الذي قدّمت لنا فلسفته دوافع شتى تتضمّن على نحوٍ غامضٍ الموضوعاتِ المتصلة بالتفكير الإبستيمولوجي: الفرضية التي تُفيد أنّ الوعي الدِّيني يتميّز بـ «اكتمال» أكبر من أشكال الوعي الأخرى؛ والدور الذي يُؤدّيه الدِّين في تكيف الإنسان مع مُحيطه وفي تطوّر البشرية؛ وفرضيَّة أنّ الوعي قد يتأثّر بالعالم فوق الحسي؛ ومُماثلة الاتجاه الروحاني.

إنَّ الإبستيمولوجيا النقدية هي وحدها القادرة على حلّ المسائل المتعلّقة بـ قيمة حقيقة الدِّين. وهي تبلغ هدفها إن نجحت في «توضيح قانون قَبْلي في تكوّن الأفكار الدِّينيَّة المُندرجة في جوهر العقل والمُرتبطة هي أيضًا بعلاقة عضوية مع قَبْليات العقل الأخرى، وهي قادرة على أمرٍ واحدٍ هو تقديم الدليل على الضرورة العقلية لتكوّن الأفكار الدِّينيَّة، لا على ضرورة وجود الموضوع الدِّيني في حدّ ذاته» (II GS، 494).

هذه الأطروحة تجعلنا نكتشف مركز ثقل هذه الإبستيمولوجيا، الذي يشكّل أيضًا قلب فلسفة الدِّين لدى ترولتش. إنَّ الأمر يتعلّق بنظرية القبلية الدِّينيَّة ذات الصِّلة بـ القَبْليات الأخرى، وعلى نحوٍ خاص بـ القَبْلية الأخلاقية. إنَّ المُهمّة الأساسية للإبستيمولوجيا تكمن في تحديد القانون القَبْلي للوعي الذي يتجلّى في فعلية الحياة الدِّينيَّة. فقانون الوعي هذا يوفّر لنا المعيار الوحيد لتحديد مضمون الحقيقة الدِّينيَّة التي يمكن أن يبلغها العلم، ويوفّر لنا، بفعل ذلك، وسيلة تطهير نقدي للتعبيرات الفردية والتاريخية عن الدِّين.

فلسفة التاريخ.

كلّ ما قلناه آنفًا عن إشكالية إطلاقية المسيحية يسلّط الضوء على الدور المركزي الذي تَنوطُهُ فلسفة الدِّين بفلسفة التاريخ. إنَّ ترولتش، بتأثُّرِهِ كثيرًا بالأعمال المتعلّقة بتاريخ الأديان المدرسي *Religionsgeschichtliche Schule*، ينقل رهانه على العقلانية القوية للوعي الدِّيني إلى مجال تاريخ الأديان، مُستلهمًا ذلك من شلايرماخر وهيغل وديلتاي.

لقد سعى هو أيضًا، على غرار هيغل، إلى فهم التحوّل التاريخي للدِّين من خلال إرجاعه إلى وحدة أوّلية، وافتراضه أنَّه يمضي باتجاه هدف نهائي. غير أنَّه رفض أن يجعل الجدل هو المحرّك الميتافيزيقي لهذا التطوّر. ولا شكَّ في أنَّه يستحيل علينا نجاوز الميتافيزيقا؛ غير أنَّ علينا أن نستنبطها من الوقائع لا أن نستخرجها مباشرة من المُطلق نفسه. إنَّ إعادة قراءة غائية للصيرورة الدِّينيَّة للبشرية تفرض علينا أن نتساءل عن مدى وجوب أن تعودَ الكلمة الأخيرة إلى ديانة لاتاريخيّة للعقل، أو إلى خليط تلفيقي من كلّ أجزاء الحقيقة الموجودة في ديانات الماضي، أو، أخيرًا، إلى تطوّر داخلي في الديانات التاريخية أنفسها.

لقد دافع ترولتش، كما رأينا، عن الحلّ الثالث الذي ينطوي على فكرة محدّدة عن مستقبل المسيحية. فإذا افترضنا أنَّ تاريخ الأديان يُمكن أن يفسّر بوصفه وحيًا إلهيًا مندرّجًا، فإنَّ المسيحية تبدو الآن بمنزلة الانتشار الأكثر عمقًا وفاعلية وغنى للفكرة الدِّينيَّة نفسها. وبالرُّغم من أنّ المسيحية ظهرت بطريقة عارضة في التاريخ، وهو ما يُجبرنا العقل التاريخي على الإقرار به، فإنَّ الاشتغال على التوجّه إلى سائر البشر الذي نُنجزه يجعلها نسخة من «الدِّين المُطلق».

الأفـق الميتافيزيقـي.

ينطلق جوهر الدِّين من واقع موضوعه. لذلك، فإنَّ المُهِمَّة «الميتافيزيقية» النهائية لفلسفة الدِّين هي صياغة فكرة ميتافيزيقية عن الله. «حتى الفلسفة الصارمة بإبستيمولوجيتها، التي لا تُريد أن تبقى محصورة داخل النزعة النفسانية والنزعة التشكيكية، تشتمل دائمًا داخل مفهوم الصلاحيَّة ومفهوم 'العقل عمومًا' على ملامح لمثل هذه 'الميتافيزيقا'، والسؤال الوحيد هو، ببساطة: إلى أين يُمكن أن تصل» (II GS، 496). إنَّ مهمة هذه الميتافيزيقا هي في المقام الأوّل تسويغ مشروعية المثالية الموصوفة آنفًا، ضد نزعة طبيعيَّة تعزِّزُ الاحتكار المُطلق الذي يُمارسه التصوّر العلمي للعالم. وفي المقام الثاني، ينبغي مواجهة مسألة العلاقة بين الأصل السامي للعالم، والوعي المُطلق، وتعدّدية الصور التاريخية للدِّين. وهذه الميتافيزيقا تغدو، في الوقت نفسه، نقدًا للدِّين وتمجيدًا له.

«القَبْلـي» الديـنـي

وكان لبرنامج ترولتش الفلسفي الذي ذكرنا خطوطه العريضة أثرٌ حاسمٌ في فلسفة الدِّين في القرن العشرين. وتتشكَّلُ نواته الأساسية من عمل إبستيمولوجيا الدِّين، ويشكّل مفهوم القَبْلي الدِّيني الأساس فيه. إنَّ ترولتش، بتبنّيه هذه الفكرة الذائعة الصيت في أوساط الكانطية الجديدة، لدى هرمان كوهين مثلًا، أراد أن يؤمّن وسائل «حماية وتجميع قوانا الدِّينيَّة على أرض الفلسفة المُتعالية النقدية» (II GS، VII). وقد بدا له أنَّ هذا المفهوم يوفّر أفضل الضمانات لتوازن سليم بين التجريبية الإمبيريقية والمثالية، وهو الذي تستند إليه كلّ فلسفة الدِّين عنده.

وسرعان ما تحوّل المفهوم إلى شعار، وأثار رُدودَ أفعالٍ على ذلك الشعارات المُعاكسة في اللاهوت الجدلي؛ وقد مارس، بالطريقة التي استخدمه بها ترولتش[9]، وظيفة مُزدوجة: فهو في الوقت نفسه تعبير عن استقلال الدِّين وتعبير عن كونيته كما تتجسّد في العلاقات السيكولوجيَّة. فمن المنظور الأول،

(9) «Zur Frage des religiösen Apriori». *Gesammelte Schriften II, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen, 2/1992, p.754-768.

يؤسّس الثنائية الثابتة الموجودة بين الكوني الضروري والمُعطيات التجريبية؛ ومن المنظور الثاني يوفّر الأساس لنظرية القِيَم الثقافية (II GS، 756). نحن إذن أمام محاولة أصيلة لاستكمال المفهوم الكانطي، القَبْلي، وتعميمه، في حين أنّ هذا المفهوم عند كانط يكتفي بتعيين الوظيفة التركيبية التي تميّز خطوات الفهم العقلي وممارسة الحكم (II GS، 757). إنّ فلسفة الثقافة التي تُريد أن تشمل مجمل «الأشكال الرمزية» (إ. كاسيرر E. Cassirer) التي يُنتجها العقل البشري تقف على خلفية موقف ميتافيزيقي يصفه ترولتش بأنّه مونادولوجيا مُعدّلة (II GS، 758) ذلك أنّ كلّ ديانة تاريخية يُمكن أن تُعَدّ تحقيقًا فعليًا أصيلًا لـ القَبْلية الدّينيّة.

يبقى أن نتساءل عن نوع العقلانية الذي يُحيلنا عليه مفهوم القَبْلي الدّيني. هنا يُميّز ترولتش بين ثلاثة أشكال أساسية: العقلانية التجريدية للميتافيزيقا (الأفلاطونية الجديدة، والمدرسية، واللاهوت الطبيعي، وهيغل)؛ والعقلانية الارتدادية المُستلهمة من أرسطو التي تسعى إلى استخراج الميتافيزيقا من التجربة نفسها؛ وأخيرًا العقلانية المُحايثة للتجربة، التي تجد تعبيرها المناسب عند كانط. هذه العقلانية الصورية تفترض أنّ التجربة التي هي أكثر التجارب بدائية تحتكم أصلًا إلى القَبْلي المنطقي. إنّه وحده يوفّر حظوظ تأليف يجمع بين التجريبي والعقلاني، وبين السيكولوجيا ونظرية المعرفة. إنّ القَبْلي، داخل التعدّد غير المحدود للتجلّيات التجريبية للوعي الدّيني، يسمح لنا بأن نكتشف القاعدة العقلانية التي تحكم الدّين والتي تنجم عنه.

وقد أثبتَ كانط الذي كان تجريبيًا لكونه عقلانيًا، وعقلانيًا لكونه تجريبيًا، إمكان قيام مثل هذا التركيب، مبيّنًا أنّ أشكال الوعي الأخلاقي والجمالي والدّيني تتضمّن قوانين قَبْلية للعقل. وعليه، فإنّ فلسفة الدّين الحريصة على الوفاء لعقلانية كانط النقدية ستسعى إلى أن تكتشف «القانون القَبْلي للوعي، الذي يتجلّى في فعلية الحياة الدّينيّة، وأن تكتشف، داخل هذا القانون، الأساس الأخير الذي يُتاح للعلم بلوغه، بما يسمح بإثبات الحقيقة التي يتضمّنها الدّين، وهكذا، فهي تملك وسيلة تُمكّن من الاضطلاع بتطهير نقدي وتطوير لاحق للدّين السيكولوجي الفطري */naturwüchsig/*» (PER، 27). غير أنّ هذه العقلانية الصورية لقانون القَبْلية هي التي تسمح لسيكولوجيا الدّين بأن تتحوّل إلى علم الدّين!

ويُضيف ترولتش إلى هذه المهمة الأساسية، التي سبق أن عيّنها كانط، مهمّات إضافية تُطابِقُ فعليًّا أبحاثه الخاصة: 1. مواجهة نتائج فلسفة الدِّين بنتائج العقلانية الارتدادية (أي، بعبارة أُخرى، مواجهة فلسفة الدِّين باللاهوت الفلسفي!)؛ 2. اعتماد تقويم لمُختلف تعبيرات الحياة الدِّينيَّة في إطار فلسفة التاريخ؛ 3. دراسة تأثير النظرة العلمية إلى العالم في الأشكال المُعاصرة للوعي الدِّيني.

إنَّ الموافقة المبدئيَّة للمقاربة الكانطية لا يُلغي أبدًا الخلافات التفصيلية؛ وهذا ما جعل ترولتش يقترح ضرورة أربع مُراجعات للكانطية.

1. الفرضية الأساسيَّة في المقاربة النقدية هي أنَّ القوانين الأساسية للمعرفة تتعالى على المستوى السيكولوجي: فلا يُمكن أبدًا اختزال المنطقي في السيكولوجي. غير أنَّ الفصل بين المستويين مُهمّة لا تنتهي. «ليس هناك إذن أبدًا، خلافًا لما يعتقد كانط، نظام مُكتمل ونهائي من المفاهيم القَبْلية الأساسية. بل إنَّ مثل هذا النظام يُصبح دائمًا في حالة تزايد، وعليه أن يخضع دائمًا للتصحيح وأن يوفّر منافذ جديدة» (PER، 31). ويوجد دائمًا عدم تناسب بين العقلاني الذي تَعَرَّفْناهُ والعقلاني الخفيّ الذي لم نَتَعَرَّفْهُ والذي يجب المُراهنة على وُجوده. والرهان ليس رهانًا رابحًا سلفًا، لأنَّ الواقعيّ ليس أبدًا عقليًا تمامًا، بل هو في حالة صراع حتمي مع اللّاعقلي. هذا الصراع ضد «اللّامعنى» الجذري، الحماقة السوداء، يترك تأثيراته على الديانات التاريخية، كما في كلّ التجارب الأُخرى. وهذا الصراع هو الذي يعزو ثقله الأخلاقي إلى الموقف النقدي. حتى إنَّ فلسفة الدِّين هي أحد حقول الحرب المُفضّلة التي يدور فيها هذا الصراع: «إنَّ مشروع تَعَرُّف حقيقة الدِّين داخل الفعلية السيكولوجيَّة والتاريخية هو دائمًا، وفي الوقت نفسه، صراع مع ما هو موجود فعلًا ومع الضلال؛ ذلك أنَّ إثبات الحقيقة الدِّينيَّة هو دائمًا فعل [*Tat*] وقرار، وهو في استجابته للضغط الموضوعي والمُنبثق من قوانين العقل، يُنتج الحقيقة فحَسْب، وإن كان يكتشفها من خلال صراعه ضد الضلال، وتغلّبه على ما يظلّ حادثًا عارضًا فحَسْب» (PER، 33). فبين كانط الذي يُدير ظهره للتاريخ الفعلي باسم ديانة خالصة للعقل، وهيغل الذي يتعامل بجدّية مع التاريخ مانحًا إياه سلفًا عقلية قوية، ينبغي إيجاد سبيل ثالث. وذلك يقتضي «معرفة أدقّ للواقع التجريبي الفعلي للدِّين وأن تكون الحقيقة مُستخرجة من هذا الواقع الفعلي، التي هي، جزئيًّا

فحَسْب، حقيقة إلهية وبشرية، في حين أنها، في الجانب الآخر، مجرّد ضلال بشري» (PER، 34).

2. السيكولوجيا الدّينيّة لدى كانط، بصبغتها الأخلاقية والعقلية المجرّدة التي تميّزها، وهي الصبغة التي ندّدَ بها شلايرماخر، صارت باطلة وغير مألوفة. وفي الوقت نفسه، يعيب ترولتش على كانط اندفاعه السريع في تأويل ميتافيزيقي للشعور الدّيني: «إنَّ إبستيمولوجيا فعلية للدّين ينبغي أن تبقى أكثر استقلالية بإزاء كلّ الفرضيات المُسبقة والنتائج الميتافيزيقية، وعليها أن تُبيّن جوهر القَبْلي الدّيني، انطلاقًا من تحليل سيكولوجي دوغمائيّ كليًا» (PER، 35). إنَّ ترولتش يستند إلى سيكولوجيا جيمس الذي بدا له أنَّه وفّر أفضل نقطة انطلاق لتحليل القَبْلي العقلي للدّين؛ وقد لحظَ ببساطة أنّ بالإمكان الاستناد أكثر من جيمس إلى التوصيفات التي كانت أحيانًا تتمتع بدقة سيكولوجيّة عالية في وصف التجربة الدّينيّة التي تجدها في المواعظ، والتأمّلات وكُتب التعبّد والتقوى التي كتبها كبار الأساتذة الروحيين.

3. الثنائية الكانطية بين الأنا التجريبية والأنا المعقولة غير مقبولةٍ. وبدلًا من السعي إلى تسويغ الثنائية بأفضل الحُجَج، وهو ما بذل مُفسّرو الكانطية الجديدة وُسعهم في سبيله، فضّل ترولتش التخلي عن الثنائية، مُقترحًا إمكان وجود تفاعل جدلي بين الأنا التجريبية والذات المُتعالية. هذه الاستراتيجيّة تقرّب أكثر فأكثر عقلانيته من التجريبية، والنتيجة هي ضرورة الإقرار بتعايش اللّاعقلاني مع العقلاني داخل البِنية النفسية نفسها. وبناءً عليه، فإنَّ الأمر يتعلّق باللّامعقولية الخاصة بكلّ نشاط خلّاق. كذلك، فإنَّ الدّين يُفهم على هذا النحو: أنّه نتاجٌ للحرية الإنسانية وهِبَةٌ من هِبات النعمة الإلهية.

يُشير ذلك، عندَ ترولتش، إلى كيفيَّة إمكاننا أن نفلت من الواحدية القاتلة للسببية الطبيعية في بساطتها. وبالرَّغم من «أطواره الغريبة الغنوصية»، فهم شيلّنغ جيدًا أنَّ موضوع اللّاعقلي هو في الحقيقة موضوع الحرية، أي موضوع الإنتاج الخلّاق للحقيقة، لأنه في «هذه الحرية، يُدرك العقلاني والكوني نفسه، وانطلاقًا من ذلك يُسهِمُ في التطوّر *[fortgestaltet]* النقدي للدّين» (PER، 43).

4. أصبحت كلّ العناصر جاهزة لفهم ما ينبغي أن نعني بـ القَبْلي الدّيني. «أن يكون للمرء دين» هو من «قوانين الوعي العادي» الذي يندرج في جوهر

العقل ونظامه: «أن يكون للمرء دين، ذلك جزء من قَبْلي العقل» (PER، 44). وينبغي تجنُّب الخلط بين هذا القَبْلي الدِّيني والدِّين كما يقرِّره الواقع، الموجود في صورة ملموسة. فهناك قَبْلي ديني للعقل؛ وليس هناك دين للعقل! ورأى ترولتش أنَّ كانط لم ينجح حتى النهاية في الحفاظ على هذا التميّز: «الدِّين ينبغي ألّا يُختزل في الإيمان العقلي بوجود نظام أخلاقي كونيّ، ويُصبح ببساطة معارضًا لكلّ الديانات المزعومة من جنس مُختلف، غير أنّ على القَبْلي الدِّيني، ببساطة، أن يخدم إثبات عنصر الضرورة في الظاهرة التجريبية، لكن من غير استبعاد هذا الحَدْس بصفته حَدْسًا، وانطلاقًا من هذا العنصر، ينبغي تصحيح التباسات [*Verworrenheiten*] الحالة النفسية وأُحاديّاتها من غير إلغائها هي بالذات» (PER، 45). فقد جازف كانط بتحويل تصوّر للدِّين لم يعمل إلا على ترجمة العقلانية اللاهوتية المعتادة داخل نموذج الفلسفة النقدية الكانطية.

وعندما نفترض أنّ الدِّين يشكّل قَبْلية العقل، يعني ذلك أننا نُسلّم بأنه «مطروح مع العقل نفسه، وأنَّ كلّ عقل، في الحدود التي يكون فيها حاصلًا، هو دائمًا وأينما كان، ديني أيضًا، ولو لم يكن هو نفسه يعي ذلك» (PER، 46). تلك كانت أطروحة شلايرماخر، لكنه جازف في اختزال القَبْلية الدِّينيَّة في التديّن الشاحب داخل شعور مُبهم. أمّا كانط، من جهته، فلخوفه من الوقوع في النزعة التصوّفية، تراجع أمام مشكلة تحيين القَبْلية الدِّينيَّة. والحال أنَّ السيكولوجيا الدِّينيَّة تُبيّن لنا أنّه لا يوجد دين فعلي خارج «روحانية» ما.

إنَّ فكرة القَبْلية الدِّينيَّة تسمح بإقامة جسر يصل بين كانط وشلايرماخر. إنَّ مُهمّة الفيلسوف وعالم النفس في المجال الدِّيني هي معرفة القَبْلية العقلية في الظواهر الروحانية التي تُميز الدِّين الفعلي، والتي تشكّل الوجه الثالث من أوجه اللّاعقلي الذي ينبغي أن تُراعيهُ النقدية.

إنّ «توافق القَبْلي ـ العقلاني ـ الكوني مع الحادث ـ العارض ـ المُفرد هو مُعجزة الحقيقي الفعلي، وهو الموضوع الأساس في كلّ معرفة» (PER، 49)، هذا ما أعلنه ترولتش. أمّا إدوارد شبرانغر فقد كتب في هامش نسخته من الأعمال الكاملة «الموت للميتافيزيقا» «*Euthanasia métaphysikhè!*». أفمصيبًا كان أم مخطئًا؟ فالذي رآه ترولتش أنّ فلسفة الدِّين ليسَتْ سوى حقل خاص يُمكن أن نُثبت فيه وجود عقل يُسمّيه العقل «الكوني».

إنّ مفهوم القَبْلية الدِّينيَّة، إذا فُهم بهذا المعنى، يشقّ الطريق أمام دراسة علمية، موضوعية ومُحترمة، تتناول الظواهر الدِّينيَّة، وترفض زعمَ إحلالِ العلم محل الدِّين. لكن ذلك لم يمنع ترولتش من تبنّي موقف نقدي ثلاثي من الفكرة الشائعة عن الدِّين. فبدلًا من أن ينظر إلى تنوير الروح بصفته مجرَّدَ وهج إلهي رآه تفاعلًا متبادلًا مُركبًا بين الإلهي والبشري. ثُمّ إنّه رفض فكرةَ أنّ حقيقة دين ما تنفي حقيقة دينٍ آخَرَ. وأخيرًا، حارب الميل الطبيعي لدى الإيمان الدِّيني إلى الاكتفاء والرِّضا بأحواله النفسية الخاصة، في حين أنّ الدِّين، مثل سائر أنشطة العقل، يواجه مُهمَّة البحث عن التناغم مع النشاط الإجمالي للعقل.

والنجاح الكبير الذي عرفته نظرية القَبْلية الدِّينيَّة في حياة ترولتش أخلى الساحة سريعًا لنقد راح يزداد حدّة. فحتى إذا كانت الفكرة التي وضعها عن القَبْلية قد تطوّرت تطوّرًا ملحوظًا، وصولًا إلى كتاباته الأخيرة، فلم يَكُفّ عن الدفاع عن تصوّره في وجه هرمان كوهين كما في وجه رودولف أوتو، مؤكّدًا أنّ الأمر يتعلّق بالعنصر المُتعالي الثابت في التجربة الدِّينيَّة[10].

وأطلق أبرز مُمثّلي اللاهوت الجدلي، وفي مقدّمتهم كارل بارت، أكثر الانتقادات حدَّة، بعدما اتهم القَبْلية الدِّينيَّة بأنّها نوع من الوثنية المفهومية التي لا تنسجم مع فكرة الوحي، وقد افترضت هذه الانتقادات أنَّ القَبْلية الدِّينيَّة تُرادف إنتاج الموضوع الدِّيني من طريق الوعي البشري، في حين أنَّ المسألة ليست كذلك أبدًا عندَ ترولتش الذي يرى أنّه ما من شك أبدًا في أنَّ واقع الدِّين هو الوحي والتنوّر بنور الحياة الإلهية داخل النفس. إنّ القَبْلية المُتعالية مفهوم متعالٍ وليست مفهومًا سيكولوجيًا وصفيًا.

فهل يُجيز لنا ذلك أن نجعلَهُ حجر الزاوية في كلّ فلسفة الدِّين؟ هذا هو، في العُمق، السؤال الخاص بمعرفة مدى إمكان التمسّك إلى النهاية بثنائية صارمة بين علم النفس والإبستيمولوجيا. وهذا السؤال يكون بلا معنى إلّا إذا أُحيل على نموذج آخر للعقل: العقل الظاهراتي (الفينومينولوجي) الذي سيكون موضوع الجزء الثالث من كتابنا.

---

(10) انظر الملحوظة في: Ulrich BARTH, «Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire», p.96-97.

بيبليوغرافيا

الطبعات

Gesammelte Schriften II. Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen, 2/1922 (traduction à paraître aux Éditions du Cerf).

Religion et histoire, Genève, Labor et Fides, 1990.

Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen, 2/1912; trad. *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres*, t.III, Paris, Éd. du Cerf-Labor et Fides, 1996, p.63-177.

لائحة المراجع

GISEL, Pierre (éd.) *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992.

GOERENS, Paul, «Ernst Troeltsch», dans LABBÉ Yves et NIEWÖHNER, Friedrich (éd.), *Petit dictionnaire des philosophies de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p.721-751.

GRAF, F.W. et RUDDIES, H. (éd.), *Ernst Troeltsch Bibliographie*, Tübingen, 1982.

MOLENDIJK, Arie L., *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh, 1996.

SÉGUY, Jean, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie religieuse d'Ernst Troeltsch*. Paris, Éd. du Cerf, 1980.

VERMEIL, Edmond, *La Pensée religieuse de Troeltsch* (1922), Genève, Labor et Fides, 1990.

الفصل الرابع

دين وثقافة:
التركيب المتألّه

- بول تيليش -

المحطة الرابعة في استقصاء تلقّي النقدية الكانطية ستكون مخصّصة لبول تيليش (1869 ـ 1965). إنَّ لاهوته المنهجي، كلاهوت راهنر، متجذّر هو أيضًا في تصوّر لفلسفة الدِّين تبلور في بداية العشرينيّات، عندما سُمّي تيليش أستاذًا فوق العادة *extraordinarius* في جامعة ماربورغ في المدّة نفسها مع مارتن هايدغر. وإلى جانب عدد من المقالات في المجلات والإسهامات في موسوعة الدِّين في التاريخ والحاضر *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*، وجد لاهوته تعبيره الأكثر تكثيفًا في مقالته في فلسفة الدِّين «Religionsphilosophie»، المطبوعة سنة 1925 في كتيِّب فلسفي نشره ماكس ديسوار (Max Dessoir)[1].

---

(1) أعيد نشر النص في: Paul Tillich, *Religionsphilosophische Schriften*, éd. John Clayton Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, p.117-170 (abrégé: RS); édition de poche de l'article: *Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, «Urban Bücher», n° 63); trad. Fernand Ouellet: *Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 1971 (بالنسبة إلى المقالة «Religionsphilosophie»: trad. F. Ouellet وبالنسبة إلى المقالات الأخرى، ترجمة شخصية).

لقد خوّلته أطروحته في مفهوم فوق الطبيعية في «لاهوت ما فوق الطبيعة» لشلايرماخر أن يُسمّى في البدء أستاذًا مُساعدًا *Privatdozent* في برلين، قبل أن يُسمّى أستاذًا فوق العادة في اللاهوت المنهجي في ماربورغ (1924)، ثم في درِزدن (Dresden) (1925). وبعد وقت قصير على تولّيه كُرسيّ ماكس شيلر التعليمي في فرانكفورت سنة 1929، توقف عمله الجامعي قسرًا حين سيطر النازيون على السلطة. وبعد هجرته إلى الولايات المتحدة سنة 1933، صار من الأسماء اللامعة والمُؤثّرة في اللاهوت البروتستانتي في الولايات المتحدة الأميركية. ويُبيِّنُ وصوله إلى كُرسيّ الأستاذية في اللاهوت الفلسفي السبب الذي من أجله احتلّ تفكيره، في كلّ عمله اللاهوتي في العلاقات بين اللاهوت والفلسفة، مكانة مركزية، وهو تفكير تجنَّبَ مأزق اللاهوت التبشيري الخالص.

وقد أقرَّ تيليش نفسه بأنّ فلسفة الدِّين لديه وضعت معالم كلّ المراحل اللاحقة التي تبلور فيها لاهوته المنهجي. ويعود اهتمامه بهذا الحقل إلى بداية العشرينيّات، وهو ما تُشير إليه مقالة «تجاوز مفهوم الدِّين في فلسفة الدِّين» «Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie» المنشورة سنة 1922 في دراسات كانطية *Kant-Studien*. ولم يكن اختيار العنوان ولا اسم الناشر محض مُصادفة. ذلك بالإمكان، في الحقيقة، تصنيف عمله وكذلك عمل ترولتش في عداد «المناهج التي تربطها أواصر قَرابة بالكانطيّة الجديدة»[2]. وحتى إذا كان فكره أصيلًا جدًّا بحيث يبدو ذائبًا كلّيًا في مشهد الكانطية الجديدة، وخاضعًا بصرامة لنظامها، فذلك على الرَّغم من كلّ الإشكالية التي تطرحها الكانطية الجديدة، ولاسيّما ما يتعلّق ببلورة فلسفة عامة للثقافة، وهي التي تشكّل السِّمة المميّزة لفلسفته الدِّينيَّة.

(2) Johannes Hessen, *Religionsphilosophie*, t.I, *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*, Munich, E. Reinhardt, 2e éd. 1955, p.164-190.

المقاربة «الكايرولوجيّة» للتاريخ

كان تيليش قريبًا من حركة الاشتراكية الدِّينيَّة، ولذلك اشترك مع كارل بارت وفردريك غوغارتن (Freidrich Gogarten)، وهما الشخصيتان المرموقتان في اللاهوت الجدلي، في مُقاربة للتاريخ أكثر إنصاتًا إلى مُتطلّبات اللحظة منه من إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية. وعلى غِرار ما فعله هايدغر في المرحلة نفسها، لكن لأسباب أخرى، أراد تيليش، هو أيضًا، إعادة الاعتبار إلى فكرة الكيروس (*Kairos*) الظرف المناسب. والدراسة التي خصّصها لهذه الفكرة ـ المفهوم سنة 1922 في المجلة الشهرية الواقع *Die Tat* ظهرت فيها العبارة المفتاحيَّة التي تمحور حولها فلسفته الدِّينيَّة، وكذلك لاهوته خلال تلك السنوات في ألمانيا. وفي تلك المقالة أطلق دعوة إلى «فكر واعٍ للتاريخ، أو إلى وعي للتاريخ تمتدّ جذوره عميقة في اللاّمشروط، وتُستمدّ مفاهيمه من العلاقة الأصلية بالعقل البشري، ويُعَدُّ الإيتوس فيه هو المسؤولية غير المشروطة عن العصر الحالي» (RS، 53).

فالموضوع الخاص بالدِّين هو، عندَ تيليش، «اللاّمشروط»؛ لذلك، على فلسفة الدِّين أن تتطوّر استنادًا إلى هذه الفكرة. لكن أيّ فكر تاريخي هو الأقدر على إنصاتها؟ إنَّ تيليش صادف في طريقه، حين طرح هذا السؤال، مفهوم «أزمة» اللاهوت الجدلي. غير أنَّه تساءل عن مدى كفاية أن نجعل التاريخ «الأزمة الثابتة للمشروط باللاّمشروط*» (RS، 59). وهذا المفهوم يُخفي، جزئيًا في الأقل، واقع أنّ كلّ أزمة ستُفضي، عاجلًا أو آجلًا، إلى ولادة شيء جديد.

وتبرز الأطروحات التي يُدافع عنها تيليش في هذه المقالة ديكور فلسفته الدِّينيَّة التي تكِلُ إلى نفسها مُهمّة تبيان الظروف التي في ظلّها «يُلغي المشروط ذاته *[aufhebt]* ليتحوّل، بفعل ذلك، إلى جزء من اللاّمشروط» (RS، 63). هذا «الإلغاء» الذي يحمل المعنى نفسه الموجود في التجاوز *Aufhebung* الهيغلي، لا يُمكن أن يتحقّق إلّا إذا نجحنا في تجاوز التعارض بين الاستقلالية الثقافية والتبعية الدِّينيَّة. لقد أدخل تيليش، في نهاية مقالته، مُصطلح الثالث *tertium quid* الذي أدّى هو أيضًا لاحقًا دورًا أساسيًا في فلسفته الدِّينيَّة. فما ينبغي ابتكاره، لحظة بدا أنَّ الحداثة سجّلت الانتصار الحاسم للاستقلالية، هو شكل جديد من «التألّه théonomie»

(*) المُطلق، الله.

(RS ، 66)، يقدّم للثقافة المُستقلّة إمكان الانفتاح على اللامشروط، من غير أن يكون هذا الانفتاح مُرادفًا للتراجع إلى التبعية (الإرادة غير الذاتية).

مفارقة المُطلق ومشكلة فلسفة الدِّين

كانت العشرينيات هي أيضًا اللحظة المُناسبة لفلسفة الدِّين، على ما تدلّ عليه منشورات برتسوارا (Przywara) وسواها من المنشورات، وكذلك دروس هايدغر الأولى في فريبورغ -إن- بريسغو، التي سنُحلّلها لاحقًا. وإذا قارنّا موقف برتسوارا بموقف تيليش، فسنجد أنّ كلًّا منهما كان عليه، لكي يتمكّن من توظيف حقل فلسفة الدِّين، أن يتغلّب على عدد من العوائق التي تختلف اختلافًا جذريًّا عند كُلٍّ منهما. فالمشكلة، عندَ برتسوارا، تكمن في معرفة الشروط التي يُمكن معها إدماج إرث المؤتمر الأول للفاتيكان وإدانة الحداثة في فلسفة الدِّين التي يمكن أن تكون مُدمجة تحت رعاية مُماثلة الكائن *analogia entis*، التي تشبه الشكل الكاثوليكي الأصلي[3] أمّا تيليش فكان عليه، بعكس ذلك، أن يتحدّى الإدانة المُبرمة التي أطلقها بارت وغوغارتن بحق قَبْلية ترولتش الدِّينيَّة، وعلى نحوٍ أعم بحق المشروع نفسه المُتعلّق بفلسفة الدِّين.

هذه هي بالتحديد الفكرة الأساسية في المُحاضرة التي ألقاها في 25 من كانون الثاني/يناير أمام الفرع البرليني للجمعية الكانطية *Kant-Gesellschaft*: «تخطّي مفهوم الدِّين في فلسفة الدِّين» (RS، 73-98). بعدها تحوّلت المُشاحنة الكلامية في مقالة «الكايروس Kairos» إلى مواجهة مباشرة مع غوغارتن، وأثارت ردودًا حادّة لدى هذا الأخير، وكذلك لدى بارت.

وسلّم تيليش للاهوتيين الجدليين بأنّ «فلسفة الدِّين التي تبقى خارج الواقعة الدِّينيّة خالية أيضًا من المعنى مثل علم الجمال الذي يظلّ خارج الواقعة

---

(3) نجد في مؤلفات فلسفة الدِّين *Religionsphilosophie Schriften* لبرتسوارا إشارتين سريعتين (ص 165 وص 343) إلى المقالة التي خصّصها تيليش سنة 1924 لكتاب ترولتش في دراسات كانطية *Kant-Studien*. وقد دافع برتسوارا فيها عن «القَبْلية الدِّينية» التي بدت له أقرب إلى «مُماثلة الكائن بصفتها شكلًا كاثوليكيًّا أصليًّا» منها إلى موقف تيليش.

انجمالية، لأنَّ ذلك، في الحالتين، يعني أن الكلام على أمر نظلّ طريقة الوصول الوحيدة إليه مستحيلة» (RS، 73). والحال أنَّ ذلك يحدث كما لو أنَّ «الدِّين» لم يُفهم بصفته «دينًا»، بل بصفته تلقّيًا للوحي الإلهي. إنَّ تيليش يُعيد هذا «الاعتراض الدِّيني على مفهوم الدِّين» (RS، 74) إلى أربعة دوافع أساسية، تشكّل رأسمال اللاهوت الجدلي، وتبدو بمنزلة تسويغ لإدانة لا تراجع عنها في حق أية فلسفة دينية مُتهَمة بالتسبُّب في أربعة تنسيبات: أنّ اليقين بالله يعود إلى اليقين الذاتي؛ وأنّ الله يُعزى إلى العالم؛ وأنّ الدِّين يتحوّل إلى متغيّر تابع للثقافة؛ وأنّ الوحي يتحوَّلُ إلى متغيّر تابع لتاريخ الأديان.

والسؤال التاريخي والنقدي هو معرفة مدى كون فلسفة الدِّين التاريخي قد رزحت تحت عبء هذه الإغراءات الأربعة لبناء اللاّمشروط على المشروط، أو، بعكس ذلك، مدى إمكان وجود فلسفة للدِّين قادرة على أن تُبيّن أنَّ اللاّمشروط لا يُعارِضُ مطالب العقلانية ومعاييرها.

وقد جزّأ تيليش، بطريقة بسيطة قليلًا، تاريخ فلسفة الدِّين الغربية، المعروف حتى الآن، إلى ثلاث مراحل: المرحلة العقلانية التي لم يكن فيها مفهوم الدِّين قد تَحَوَّلَ بعدُ إلى موضوع؛ والمرحلة النقدية التي احتلّ فيها الدِّين واجهة الأحداث؛ والمرحلة الحَدْسية أو الظاهراتية التي توارى فيها مفهوم الدِّين مجدّدًا لتحلّ محلّه مفاهيم جديدة مثل «المقدّس» أو «المُقتدر». وبدا أنَّ قراءته تؤكّد أكثر ممّا تُبطل الشكّ في ما يتعلّق بالمُحاولات البروميثية والوثنية لبناء اللاّمشروط (المُطلق) على المشروط، من طريق التتابع أو من طريق الذوبان.

لكن هل آذَنَتْ هذه الأُطروحة بنهاية كلّ فلسفة الدِّين؟ لا، يجيب تيليش، لأنه لا يزال بالإمكان وجود فلسفة للدِّين قادرة على إنصاف اللاّمشروط مبيّنة أنّه يؤسّس نفسه ويبني في الوقت نفسه كلّ أشكال المشروط. ومثل هذه الفلسفة تحمل كثيرًا على محمل الجدّ المآخذ الأربعة المُشار إليها آنفًا، وتحديدًا لأنّها تقدّر أنّها تستطيع دحضها. ونقطة انطلاقها على هذا الصعيد ليست، بالتحديد، هي المفهوم الإنساني جدًّا لِـ «الدِّين» بل هي مفهوم اللاّمشروط. والخيار بسيط: «إمّا أن تُلغي الثقافة الدِّين، وإمّا أن يخترق الواقعي اللاّمشروط، الذي هو أساس الثقافة أو رافعها، من خلال كلّ وظائف الثقافة» (RS، 87).

وهذه المحاولة تقوم على افتراضين، منهجي وميتافيزيقي. فمن الناحية المنهجيّة، دعا تيليش إلى منهج «نقدي وحَدْسي» (RS، 87) يُوَفّقُ بين النقدية الكانطية والظاهراتية الناشئة. وهو، من موقع المُطالبة بكلّ الإرث النقدي، يعزو مُختلف وظائف العقل إلى عدد مُماثل من أنماط العطاء. ومن الناحية الميتافيزيقية، قدّر أنّ صراع الاستقلالية ضد التبعية لا يُمكن أن ينتهي بانتصار أُحادي للأولى، لأنّ ذلك قد يعني زوال المُطلق. ورُبّما لا يستحق هذا الأخير اسمه إذا لم يكن قادرًا على الظهور بصفته بدايةً «متألّهَة» لثقافة تحولّت كلّيًا إلى ثقافة مُستقلة.

وبناءً على هذه المفارقة أراد تيليش أن يبني فلسفته الدِّينيَّة. وقد أشرت في مقدّمتي العامة إلى أنّ ابتكار فلسفة الدِّين مُنتَجٌ نموذجي من مُنتجات الحداثة. وفلسفة الدِّين، على وَفق الصورة التي فهمها بها تيليش، لا تصير فلسفة إلّا إذا أقرّتْ بأنّها تدين بوجودها لِلعَقلِ المُستقلّ. لكنها لا تصير فلسفة دينية إلّا إذا أسّست مفهوم الدِّين على التصوّر المُتألّه للّامشروط. وتقوم هذه الفرضية على أن «ليس الدِّين هو البداية والنهاية والوسط من كلّ شيء، بل إنّ الله وحده كذلك» (RS، 90).

وحين عرض تيليش «مُفارقته الإيجابية» على بارت وغوغارتن، كان يقدّر أنّه قد وجد أرضية تفاهم بين اللاهوت الجدلي وتصوّره لفلسفة الدِّين. غير أنّ الردود الحادّة لهذينِ اللاهوتيين المنشورة سنة 1923 بيّنت أنّ ظنّه لم يكن في محلّه البتّة. فقد ألمع بارت إلى أنّ تيليش، حين ادّعى مُصالحة اللّامشروط مع الثقافة المُستقلّة تحت راية التألّه، إنّما أراد إعادة بناء «فضاء مُسالم، ضجر إلى أقصى درجات الضجر، جدير حقًّا بشلايرماخر» (RS، 101). ثم اتّهمه، بمزيد من الخبث أيضًا، بأنّه «العب لعبة الغمّيضة cache- cache مع الكائن الهائل الضخم المتجمّد الذي هو 'اللامشروط' بدلًا من أن يتحدّث من غير مُواربة عن «الإله الخيّر» (RS، 103). إنّ اللّامشروط لدى تيليش بدا قريبًا من الله الهيغلي والشلايرماخري قُربًا مثيرًا للقلق، وبعيدًا عن الله اللوثري والكيركيغاردي (RS، 105).

وردًا على بارت، رفع تيليش التحدّي، مُشيرًا إلى أنّ ما يُسَوّغ الكلام على «اللّامشروط» هو أنّ الأمر، في ظلّ الوضعية الثقافية المُعاصرة، يتعلّق بـ «المفتاح

الوحيد الذي يفتح به لنفسه ولسواه الباب المُقفل 'قُدس الأقداس' باسم 'الله'، لإلقائه فورًا بعد ذلك» (RS، 101). أمّا غوغارتن فإنّ إدانته لكُلّ علم روحاني باسم الدِّين الظاهر تبدو مُجانبةً لحقيقة كون بعض الحدوس الروحانية (الصوفية) تمتدّ جذورها إلى صميم الإيمان نفسه (RS، 96).

فلسفة الدِّين بصفتها علمًا للعقل

تسمح لنا هذه المُبادرات الأولى مع اللاهوت الجدلي بأن نميّز على نحوٍ أفضل الفرضيات المُضمرة في برنامج فلسفة الدِّين الموجودة في مقالة «فلسفة الدِّين» التي نشرها تيليش سنة 1925. وبالرَّغم من القيود والحدود التي تفرضها المُشاركة في نشر كتاب جماعي، قدّر تيليش دائمًا أنَّ هذا النص كان يشتمل على كلّ الحُدوس المُوجّهة لفكره، وهو ما أشار إليه أيضًا سنة 1959 في مقدّمة الطبعة الثانية. وكلّ نِتاجه، ولاسيّما طريقته في تحديد العلاقات بين الدِّين والثقافة، كان يرتكز على المقولة الآتية: «إنَّ الدِّين ليس وظيفة خاصة من وظائف العقل البشري الأخرى الكثيرة، بل هو تجربة اللّامشروط في قلب كلّ الوظائف الأخرى»[4].

الفلسفة بصفتها خِطابَ المعنى.

أقرّ تيليش بالتعارض الكانطي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لكنه فعل ذلك بإعطائه صورة التعارض بين الكينونة والقيمة، بين المعنى والصلاحية، وهو التعارض المشترك بين الكانطيين الجدد في باد Bade. إنَّ الفلسفة جزء من «العلوم العقلية أو العلوم المعيارية» المُتمايزة من العلوم التجريبية التي يُسمّيها في لغة الكانطية الجديدة «العلوم المادية» «ontiques» (*Seinswissenschaften*) [RS، 119؛ 12]. وليس للفلسفة، كما يفهمها تيليش، أن تهتمّ بالتحديدات القائمة بذاتها، فهي من الاهتمامات الحصريّة للعلوم الوضعية. بل إنَّ مهمتها الأولى هي تحليل كلّ فعل روحي بصفته «فعل الدلالة» (RS، 133؛ 45). وهي، بوصفها «نظرية بناء عالم الدلالات» أو «نظرية مبادئ الدلالة» (RS، 133، 46)، تهتمّ بكشف الأبعاد الثلاثة

(4) *Gesammelte Werke*, vol. I, Evangelisches Verlagswerk, 1980, p. 10 (trad. pers.).

التي نجدها في كلّ فعل روحي: «انسجام المعنى» (*Sinnzusammenhang*) الذي يربط المعنى بأفعال روحية أخرى، والمعنى اللّامشروط الذي «يؤسّسه»، وأخيرًا، المطلب اللّامُتناهي لـ «إنجاز» (*Sinnerfüllung*) المعنى.

وفي ضمن هذا التصوّر للفلسفة، تحتلّ فكرة اللّامشروط المكانة المركزية. فمن المُفيد ألّا يبحث فيها عن كلمة أُخرى للتعبير عن «المُطلق»، كما رأيناه يفعل بفلسفات الدِّين العقلانية المُندرجة في ميراث المثالية الألمانية. ورأى تيليش أنّنا عندما نُركِّزُ على تلقّي المعنى، على طريقة النظريات المعرفية الواقعية، ونُرَكِّزُ على إنتاج المعنى، كما يفعل، من وجهة نظره، المثاليون، أو على إنجاز المعنى، على طريقته هو، لا تكون هذه المعاني مُتساوية فيما بينها. فالمهمّ هو معرفة كون «الطبيعة غير المشروطة للدلالة ليست في حدّ ذاتها دلالة، بل هي أساس الدلالة» (RS، 133؛ 46).

وهذه الأُطروحة تستتبع تصوّرًا محدّدًا للعلاقات بين العناصر الصورية والمادية في تجربة المعنى، وهو تصوُّرٌ يستحضر التعريف الهايدغري لـ «الأنطو - ثيولوجيا». وإذا فضّلنا المنظور الكوني لتماسك المعنى، فإنّ العنصر الصوري هو الذي يتفوّق: كلّ أشكال الدلالة تترابط بعضها ببعض لتشكّل أُفقًا وحيدًا للمعنى. أمّا إذا فضّلنا، في مقابلة ذلك، العلاقة على الأساس، فإنّ «الطبيعة التي لا تنفد» (RS، 134؛ 48) للعلاقة هي التي تغلب: اللّامشروط وحده هو الذي يملك القدرة على إمداد التجربة بالمعنى والمضمون.

موقع فلسفة الدِّين في نظام العلوم

السؤال الأصلي، كما هو مطروح لدى جميع الكانطيين الجدد، ولاسيّما لدى كوهين وفيندلباند (Cohen et Windelband)، يتعلّق بالموقع الذي تحتلّه فلسفة الدِّين داخل نظام العلوم، أي في البِنية العامة للوظائف الروحية. وقد كان تيليش، منذ سنة 1923، قد وضع الأُسس لنظام العلوم الخاص به، الذي يسمح له بتحديد الوجه الإبستيمولوجي لفلسفته الدِّينيّة[5]. فلِكُلّ علم روحي ثلاثة أبعاد:

(5) Paul Tillich, *System der Wissenschaften*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.

بُعد فلسفي محض يتعلّق بحقل دلالي خاص وبمقولات خاصة بهذا الحقل؛ وبُعد تاريخي يهتمّ بطريقة تكوّن هذا الحقل وتطوّره على مرّ التاريخ؛ وبُعد منهجي هدفُهُ فهم الطريقة التي تربطه بحقول الدلالة الأُخرى. إنَّ تقسيم العمل هذا موجود في كلّ مكان، على صعيد الحقوق أو على صعيد الأخلاق، في علم الجمال أو في الدِّين.

وعلى هذا الأساس يمكن بناء فلسفة للثقافة وللدِّين وتحديد العلاقة بينهما. وفي البداية ينبغي التصدّي للمُفارقة الآتية: فمن جِهة، على فلسفة الدِّين أن تُسَوِّغَ مشروعيَّة موقعها في نظام (نسق) العلوم؛ ومن جِهة أُخرى، يرتبط هذا النَّسق، ومعه الفكرة التي يكوّنها الفيلسوف عنه، بالحلّ الذي نضعه لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدِّين.

إنَّ فلسفة الدِّين جزء من علوم الروح، وهي علوم معيارية، بخلافِ العلوم المادية (ontiques). وهي، بصفتها عِلمًا معياريًا أو عِلمًا روحيًا، تهتمّ بالمعنى لا بالكينونة. وانسجامًا مع التكوين الثلاثي في كلّ علم روحي، نجدها «تنطلق من وظيفة عامة للروح (العقل) ومن الأشكال التي تتكوّن منها الأشياء داخل هذه الوظيفة، فتُبيّن بطريقة نقدية تحقّق الجوهر في مُختلف اتجاهات التطوّر التاريخي، وتُقَدِّمُ الحلّ المنهجي الخاص بالمُشكلات المُنبثقة من مفهوم الجوهر وتاريخ الحياة الروحية» (RS، 120؛ 13-14).

وقد أثَّرتْ طريقة تيليش في تحديد علاقة فلسفة الدِّين بموضوعها في مُجادلته غوغارتن وبارت: «في الدِّين، تلقى الفلسفة موضوعًا يقاوم التحوّل إلى موضوع فلسفي» (RS، 117، 7). إنَّ فلسفة الدِّين لا تظلّ فلسفية إذا فوّضت حلّ المشكلة إلى اللاهوت الذي قد يُصبح، بصفته «علم الوحي الإلهي»، المؤهّل الوحيد للكلام على الدِّين «الحقيقي»، أي الإيمان. ذلك أنَّ المسألة، عندَ تيليش، لا تتعلّق بمجرّد نزاع بين الكلّيات، بل تتعلّق كذلك بمشكلة أفضت إلى «أخطر الصراعات الثقافية وإلى أقوى الإبداعات الثقافية» (RS، 118، 9) في تاريخ الغرب.

إنَّ فلسفة الدِّين تركّزت، منذ البداية، في موضوع العلاقات بين الدِّين والثقافة، وصار من المُهمّ أن نبيّن سببَ عدم شغْلِ الدِّين وظيفة روحية من بين

وظائف أُخرى، بل هو تجربة العنصر اللّامشروط في داخل كلّ الوظائف الأُخرى. إنّ على فلسفة الدِّين، إذا فُهمت بصفتها «نظرية للوظيفة الدِّينيَّة ومقولاتها»، أن تُراعيَ نتائج العلوم الدِّينيَّة، وأن تنفتح في الوقت نفسه على اللاهوت بصفته «عرضًا معياريًا ومنهجيًا للتحقّق الملموس لمفهوم الدِّين» (RS، 120؛ 14). غير أنّ ذلك لا يفضي، في أية حال، إلى الانضمام إلى تخصّصات تقع خارج نطاق الفلسفة. بل إنّ تيليش يقترح، بعكس ذلك، علاقة حلقة مفرغة بين اللاهوت، الذي ينبغي أن يقتبس من الفلسفة المفهوم العام للدِّين، والمفهوم المعياري للدِّينِ كما صاغه اللاهوت. على أنّ كلًّا منهما يحتاج إلى وظيفة وساطة مؤرّخ الأديان. إنّ المحادثة الثلاثية بين التخصّصات الثلاثة لا تنطوي على أيّ شيء عارض لأنّها تسمح بإبراز مميّزات البِنية الإبستيمولوجيَّة لكلٍّ منها. ذلك أنّ التاريخ الروحي للأديان وفلسفة الدِّين بالمعنى الصحيح للكلمة واللاهوت على علاقة جدلية وتفاعل دائم بينَها، ولا يُمكن أن يُفهم أيٌّ منها بمعزل عن الاثنين الآخرين.

ويستتبع ذلك أيضًا تأويلًا محدّدًا للعلاقة بين فلسفة الدِّين والميتافيزيقا؛ وليست الميتافيزيقا، عندَ تيليش، علمًا يمكن إحداث تعارض بينه وبين العلوم الأُخرى، بل هي لا تعدو أن تكون مبتغى اللّامشروط في حقل الأنشطة النظرية. إنّ تيليش يقدّر، هو أيضًا، مثل راهنر، أنّ الميتافيزيقا ليست سوى فلسفة الدِّين، لأنّها راسخة الجذور في الفعل الروحي الذي تتجه فيه الروح نحو اللّامشروط. وفلسفة الدِّين التي تُعلن هُويّتها هي وَحدَها يمكن أن تمنع الميتافيزيقا من التقهقر إلى وضعية علم مزيّف!

المقتضى النقدي والجدل المنهجيّ الميتامنطقي.

هذا التحديد للوجه الإبستيمولوجي لفلسفة الدِّين له آثارٌ مُهمّة في حل المشكلات المنهجيَّة. لقد عكَفَ تيليش ابتداءً على الطعن في المناهج غير المُتجانسة التي لا تُنصف المكانة الإبستيمولوجيَّة لفلسفة الدِّين، بالصورة التي حُدِّدت بها؛ والمقصود بذلك المناهج المُقتبسة تارة من العلوم التجريبية أو العلوم القائمة بذاتها (المنهج التجريبي) وتارةً من اللاهوت العقدي (فوق الطبيعي) ومن الميتافيزيقا (المناهج العقلانية).

إنَّ التفحّص النقدي للمناهج التكوينية المُستخرجة من علم النفس وعلم الاجتماع أو من تاريخ الأديان يُبيّن أنّها تُضمر فهمًا لجوهرِ الدِّين لا تَقدِرُ على التعبير عنه. وهكذا، «من أجل البتّ في مدى وجوب أن تُراعى البوذية أو أية حركة دينية أُخرى لتحديد جوهر الدِّين، يجب أن يتقرّر قبل ذلك المقصود بالدِّين» (RS، 123؛ 21) أمّا المنهج اللاهوتي، من جِهته، فهو يرتكز على مفهوم ديني معياري، مأخوذ من تجربة دينية خاصة. وإذا حاول اللاهوتي المماثلة بين هذا المفهوم المعياري وجوهر الدِّين، فهو يخلط خلطًا غير مشروع بين المقولات. والعيب الأساسي الذي يراه تيليش في المناهج العقلانية هو أنّها تتوجّه نحو الموضوع الدِّيني دون أن تنتبه إلى أنّ «اللّامشروط لم يُقدَّم إلينا إلّا على شكل أفعال دينية» (RS، 124؛ 24).

وهذا التفحّص النقدي يُبيّن، اعتمادًا على مبدإ المُخالفة *a contrario*، ضرورة وجود منهج مستقل يُوافِقُ تعريف فلسفة الدِّين، ويميّزه تيليش بميزتين: الأولى مُرتبطة بالنقدية الكانطية: إذ هي تطمح إلى استخراج المبادئ المشكِّلَة للدلالة من واقعة روحية معيّنة، فتصير نقدية. وإذ تجد نفسها مرغمة على إحالة كلّ تجربة خاصة للمعنى على أُفق أشمل، فإنّها تستدعي مصادر الجدل. إنَّ تيليش يتحدّث عن منهج جدلي ونقدي، أمين كذلك على المطلب الكانطي والهيغلي للعقل. ولذلك، فإنَّ المُهمّة الأساسية «لفلسفة الدِّين النقدية» لديه (RS، 126؛ 28) هي أن يُبيّن كيفيَّة إمكان الدِّين أن يمضي بكلّ أشكال الدلالة نحو وحدتها النهائية وبالتحديد من خلال ربطها بأساسها: اللّامشروط.

وتصطدم هذه الفلسفة، خلال مسارها هذا، بصعوبة أساسية: الدِّين نفسه يُبدي مقاومة حصر دوره في مجرّد صِلةٍ لإنجاز تركيب بين وظائف الروح. أفلا يُجبرنا التمييز بين الشكل والمضمون على قبول شكلانية فارغة، تُهمل مضامين التجربة الدِّينيّة؟ وهل يستجيب مثل هذا المنهج لغيرية المقدّس الجذرية، كما يصفها رودولف أوتّو؟ إلّا أنَّ تيليش، من موقع معرفته وطأةَ هذا الاعتراض، أشار إلى أنّ المنهج الذي لا يستوعب مفاهيم غير شكلية مثل «النعمة»، و«الوحي»، و«المسّ الشيطانيّ» لا يرتقي إلى مستوى الظاهرة الدِّينيَّة.

وعلى المنهج النقدي أن يدمج بعض إسهامات المنهج الظاهراتي والمنهج

البراغماتي من غير أن يضيّع في ذلك الروح النقدية. هذا الخيار الذي يقاوم إغواءات الظاهراتية والبراغماتية، وهو يسبح في بحرها، يستند إلى تحليل دقيق لوضعيتنا التاريخية يُوجزه تيليش على النحو الآتي: «الوضعية الروحية النقدية والجدلية تقع بين الوضعية الظاهراتية والوضعية البراغماتية. إنّها فقدت وحدة عالم اليقين المباشر، لكنها ليست مهيّأة للاستسلام بسهولة لموجة الذاتية الدّينامية. إنّها تؤمن بعقل مُفارق وبصلاحية الدلالة؛ لكنها لا تستطيع أن تُدركها وتحدسها في حقيقتها المادية؛ بل إنّ عليها أن تكتفي ببنائها بطريقة نقدية انطلاقًا من الشكل» (RS، 129؛ 35).

وفي مُقابلة ظاهراتية هوسرل وبراغماتية جيمس، جدّدَ تيليش مرافعته الكانطية دفاعًا عن منهج نقدي وجدلي قادر على تخطّي ذاته. والأمر يتعلّق، كما يقول، بـ «موقف بطولي بفضل خواء الصورة المحض على الامتلاء الروحاني للجواهر السكونية التي لا تملك القدرة على الإقناع أو على الامتلاء البيولوجي للقوانين الدّيناميكية للطبيعة، القوانين غير المُرتبطة بأيّ شكل» (RS، 129؛ 36).

إنّ المنهج النقدي والجدلي يتحوّل، بوساطة هذه الترتيبات الإعدادية إلى منهج «ميتامنطقي (ميتالوجي) (métalogique)» (RS، 130؛ 37). وهو، مع بقائه أمينًا للمتطلّبات «المنطقية» للعقلانية النقدية، يريد أن يتخطّى شكلانية الوظائف والمقولات وأن يُراعي فحوى المعنى. إنّ الواقع عُمومًا، والواقع الدّيني خُصوصًا، ليسا سوى الالتقاء الجدلي الحيّ بين العناصر الشّكلية والعناصر «المادية» المكوّنة لأية دلالة. وعلى خلاف الظاهر، يتضمّن المنهج الميتالوجي، هو أيضًا، عنصرًا رمزيًا وحَدْسيًا: اليقين بأنّ العقل وحده هو الذي يمنح الكينونة معنًى.

جوهر الدّين: اللّامشروط والمشروط

يَسمَحُ لنا المنهج الميتالوجي بتقديم إجابة عن سؤال جوهر الدّين، الذي يطرح مباشرة مُهمّة توضيح علاقات الدّين بالثقافة. وافتراض التفوّق المتدرّج للدّين على الثقافة لا يكفي، كما لا يكفي الاكتفاء بمجرّد التجاور. وإذا نظرنا في مجمل الأعمال التي تتكوّن فيها دلالة ما نظرية أو عملية أو جمالية، فسنكتشف فيها، استنادًا إلى تيليش، التطلّع الكوني نفسه إلى «فحوى المعنى» *(Bedeutungsgehalt)* اللّامشروط (RS، 138؛ 59). وفي جميع الحالات، سواء أتعلّق الأمر بالقيمة اللّامشروطة للحقيقة في الحقل النظري أو بالقيمة اللّامشروطة للشخص بصفته مادّةً للاحترام وبصفته صاحِبَ حقوق في المجال الأخلاقي الحقوقي، أم تعلّق الأمر بالتطلّع إلى حبّ غير مشروط في المجال العاطفي، يظل الدّين متضمَّنًا فيها جميعًا.

ويرفض تيليش، باسم منهجه «الميتالوجي»، أن يميّز بين جوهر الدّين وحقيقته. وإذا كانت لدينا أسباب كثيرة لنجعل «الوظيفة الدِّينيَّة» الوظيفة التي تؤسّس كلّ تجربة دلالية، فلا حاجةَ إلى البرهنة على حقيقتها بأدلة ميتافيزيقية أو أخلاقية أو براغماتية؛ فالسؤال عن حقيقة الدّين يجد جوابه بمجرّد تحديد جوهره بصفته هدف الدلالة غير المشروطة. وما دامت قيمة الحقيقة، شأنُها شأنَ كلّ تجارب المعنى الأُخرى، تجد أساسها في الهدف «الدِّيني» لمعنى ما غير مشروط، «فإنّ سؤال الحقيقة لا يكون له معنى إلّا على أرضية الدِّيني» (RS، 141؛ 65).

ونَنجُمُ عن هذا الحلّ لمسألة جوهر الدّين خمس نتائج تتقدّم في صورة أزواج مُتقاطبة، وتنتشر على شكل دوائر متراكزة من ضَيِّقٍ إلى أضيق.

الدّين والثقافة.

الدائرة التي هي أكثر الدوائر اتساعًا مؤلّفة من التقاطب الأساسي بينَ الدّين والثقافة.

1. إذا كانت كلّ «تحليلات الدلالة هي تحليلات الكينونة» (RS، 141؛ 65) فبالإمكان ألّا تزيد إضافة «أنطولوجيّة» على «مجرّد التحليلات الدلالية».

فالمسألة لا تُصبح إذن هي المسألة «الواقعية» المتعلّقة بالعلاقة بين المعنى والكينونة، بل تُصبح المسألة «النقدية» المتعلّقة بعلاقة الدِّين بالثقافة. هنا يُمكن أن نتثبّت من المكوّن الجدلي في المنهج الميتالوجي. وإذا حدّدنا، في الحقيقة، الثقافة بأنّها «توجّه نحو الأشكال الفردية للدلالة ونحو وحدتها»، وحدَّدْنا الدِّين بأنّه «توجه نحو المضمون اللّامشروط للدلالة» (RS، 134؛ 49)، فإنَّ العلاقة بين الهدف الثقافي للمشروط، ولوحدته، والهدف الدِّيني لـ اللّامشروط تُصبح جدلية جدًّا.

وتجد هذه الجدلية تعبيرها في أُطروحةِ أنَّ «كل فعل ثقافي يحتوي دلالة لامشروطة»، ولهذا فهو، بصفته فعلًا دلاليًّا، يرتكز على الدلالة اللّامشروطة. فما هو «ديني في جوهره» لا يحتاج إلى أن يكون «دينيًّا قصدًا وعمدًا»، والعكس صحيح، وَمن هنا تأتي الطبيعة الجدليّة جدًّا لعلاقتهما. «فالدِّيني حاضر جوهريًا إذن في الفعل الثقافي، في حين أنَّ الثقافي حاضر شكليًا في الفعل الدِّيني». إنَّ الثقافة هي زبدة كلّ الأفعال الروحية التي تتجه نحو تحقيق أشكال خاصة لوحدتها. وإن الدِّين هو زبدة كلّ الأفعال الروحية التي تتجه إلى الإمساك بالجوهر اللّامشروط للمعنى من خلال إتمام الأشكال الخاصة لوحدتها». (RS، 135؛ 50).

وحين نُشير إلى التكاملية الضرورية بين الدِّين بصفته «توجيهًا للعقل نحو الدلالة غير المشروطة» والثقافة بصفتها «توجيهًا للعقل نحو الأشكال المشروطة» (RS، 141؛ 67)، فإنَّ ذلك يسمح لنا بأن نفهم على نحوٍ أفضل سببَ عدم عَدِّ الدِّين وظيفة دلالية («شكلًا رمزيًّا»، بالمعنى الذي قصده كاسيرر) إلى جانب وظائف أُخرى. وإذا جعلنا منه «منطقة خاصة من مناطق النفس البشرية»، بحَسَب ما يفترض شلايرماخر، فإننا نجازف في وضع «الثقافة الدِّينيَّة» موضع تعارض مع تعبيرات ثقافية أُخرى. فننسى حينئذٍ أنَّ الدِّين، لا يمكنه، بالتحديد لأنّه يُمارس وظيفة تأسيسية في حقل الدلالة، أن يكون وظيفة دلالية إلى جانب وظائف أُخرى. وفرضيَّةُ أنّ «الثقافة هي الشكل التعبيري عن الدِّين، والدِّين هو محتوى الثقافة» هي وحدَها التي تُنصف تمامًا العلاقة الجدلية بين الثقافة والدِّين (RS، 142؛ 68).

2. لا يجهل تيليش أنَّ هذه الصيغة تُثير من المشكلات أكثر مما تحلّ. فهو يتساءل خصوصًا: لماذا لم يكن الدِّين والثقافة متفاهِمَيْنِ في التاريخ إلّا نادرًا

جدًا. نهذه العلاقات الصراعية (التي تميّز في الأقل التاريخ الغربي الحديث، وتاريخ حضارات أخرى بنسبة أقل بكثير)، ناجمة عن أنَّ للثقافة ميلًا قويًا إلى الدفاع عن استقلالها ضد الدِّين. أما الدِّين، من جهته، فهو يحرص على إبقاء الثقافة تحت سيطرته وعلى استخدامها لغاياته الخاصة.

فإذا حلّلت، على هذا الأساس العلاقات التي تُقيمها الثقافة مع الدِّين تحليلًا منهجيًا، فإنَّ ذلك يُفضي إلى ثلاثة تأويلات مُمكنة: التأويل المتأله الذي يهتمّ بالطريقة التي استَمَرَّ بها المضمونُ المعنويُّ في اللّامشروط الأشكالَ الثقافيةَ إجمالًا؛ أو التأويل الذي يفضّل الاستقلالية الثقافية، القائلة بالفصل الجذري بين الحقلين؛ أو ردّ «العنجهية الدِّينيَّة» (RS، 143؛ 71) على هذه العنجهية الثقافية: التبعية.

وبدلًا من أن نفترض أنَّ التبعية، في الأساس (وهو ما يسمّيه مارسيل غوشيه الغيرية الجذرية لـ «الدِّين الأول»)، تمارس سلطة مُطلقة، بانتظار أن تستولي الثقافة على أرض أكثر أهمية وتُمارس عليها استقلاليتها، حابسةً الظاهرة الدِّينيَّة داخل المجال الخاص، قدّر تيليش أنَّ الصراع بين الاستقلالية الثقافية والتبعية الدِّينيَّة ثمرة نموذجيَّة من ثمار الحداثة. ولأنَّ الاحتكام إلى الله (théonomie) هو «العلاقة التي تناسب جوهر الدِّين والثقافة» (RS، 143؛ 71)، فإنَّ المهمة الأساسية لفلسفة الدِّين تكمن في توضيح «نظامهما الاحتكامي إلى الله». وما دامَ الأمر يتعلّق بصراع تاريخي يتعذّر حلّه، فإنَّ هذه المُهمّة لا تقبل الاستكمال وينبغي مِن ثَمَّ استئنافها وتجديدها عصرًا بعد عصر. إنَّ «فلسفة الدِّين المُحتكمة إلى الله» (RS، 169؛ 130) عند تيليش أرادت أن توفّر لنا الأدوات المفهومية التي تجعلنا قادرين على إدارة هذا الصراع على نحوٍ أفضل.

الإيمان واللّاإيمان

على خلفية هذه الثلاثيَّة (الاستقلالية، والتبعية، والتألّه)، بسط تيليش العناصر البِنيوية الأخرى لجوهر الدِّين. فالقُطبية التأسيسية الثانية لجوهر الدِّين هي العلاقة الخاصة التي يُقيمها الإيمان الدِّيني مع اللاإيمان. ففي فعل الإيمان يتجلّى هدف اللّامشروط. وينبغي عدم الخلط بين هذا الفعل وهدف الأفعال

المعرفية والنظرية، ولا بينه وبين الطاعة أو الخضوع العملي لشخص موثوق به، ولو أبدى روابط قُربى ومُشابهة مع هذه الأفعال الأخرى.

وما يخصّص فعل الإيمان هو إدراك استحالة مَوْضعة اللّامشروط بما هو كذلك. من هنا الأهمية الحيوية لـ الرموز بالنسبة إلى الدِّين. ومنذ أن حدَّدَ تيليش جوهر الدِّين تحديدًا عامًا، كان قد لفت الانتباه إلى أنّ رفع المشروط إلى اللّامشروط يتطلّب توسّطًا رمزيًا. ومن غير أن تفرغ التصوّرات الدِّينيَّة مغزاها الحقيقي، توفّر لنا الرموز وحدها الكلمات لقول حقيقة اللّامشروط، بحيث إنَّ «الرغبة في التحدّث عن الدِّيني بطريقة غير رمزية هي رغبة لا دينية» (RS، 141؛ 64).

وفي مقابلة ذلك، يُعَدُّ «الإيمان هو التوجّه نحو اللّامشروط من خلال رمز مأخوذٍ من المشروط» (RS، 144؛ 72). فحيث لا توجد «رموز للإيمان» لا يوجد إيمان! إنَّ فعل الإيمان يستهدف أشياء تُعَدُّ «مقدّسة»، وهو لا يَعُدُّها «مقدّسة» إلّا لأنَّه يراها رموزًا لـ اللّامشروط الذي لا يُمكن إدراكه.

وكما أنَّ فعل الإيمان لا يُختزل في الإقرار بصدق قضية ما تناسبيًا، كذلك لا يرتدّ اللّاإيمان إلى النفي النظري لوجود الله. بل هو، بعكس ذلك، يُناسِبُ قراءة خاصة للاستقلالية الثقافية التي لا يُمكن أن تقبل أن يُفلِتَ نِتاج روحي من سلطانها. غير أنَّ ذلك لا يقودها، بالضرورة، إلى رفض الرموز الدِّينيَّة؛ ولهذا فإنَّ استراتيجيَّة أكثر فاعلية تكمن في أن نجعلها تجلّيات للإبداعية الثقافية ولا شيء سواها. ومن البديهي، عندَ تيليش، أنَّ أفضل دفاع عن الدِّين لا يتمثّل في عزل رموز الإيمان الدِّيني داخل «الكنائس»، بل ينبغي، بعكس ذلك، باسم «التركيب المتألّه»، تجاوز الفهم التابع الكامل للإيمان وكذلك الفهم المستقل على نحوٍ خالص للثقافة.

الله والعالم.

إذا «كان الفعل الذي يُدرك اللّامشروط فعل إيمان»، وإذا «لم يكن بالإمكان إدراك اللّامشروط خارجه»، فإنَّ «الله» هو الاسم الوحيد المُمكن لتعيين موضوع

هذا الفعل: «في فلسفة ميتامنطقية للدّين، لا يُمكن الحديثُ عن الله إلّا في حدود تقريبه من الفعل الدّيني» (RS، 145؛ 75). ينبغي إذن أن نطبّق على المفهوم الدّيني لله الأطروحة المتعلّقة بالطبيعة الرمزية كليًّا للغة الدّينيّة. إنّ «الله» هو أيضًا رمز لكنه رمز لا عِوَضَ له، «'الله' رمز اللّامشروط، تمامًا كما أنّ الإيمانَ بما هو فعل - لا بصفته أساسًا ولُجّة للفعل - هو فعل رمزي. وليس الله نفسه هو الأساس الذي يتقوّم فيه فحَسْب، بل هو أيضًا لُجّته الخاصة» (RS، 143؛ 76).

والإيمان أمر لا يُمكن أن يُفهم، مثلما هي الحال في الجانب «الذاتي»، خارج علاقته الجدليّة بالإيمان، وكذلك هي الحال في الجانب «الموضوعي»، حيث لا يُمكن إعطاء فكرة اللّه معنى من غير ربطها بفكرة العالم. والحال أنّ فكرة معيّنة عن استقلالية العالم تختزل الله في مجرّد «طوق نجاة» عند الحاجة، إلّا إذا أُذيبَ فيها كليًّا. أمّا التبعية، من جِهتها، فتكون بإقامة عالم إلهي إلى جانب العالم، أو بالأحرى خلفه (*Hinterwelt*، العالم الماورائي بالمعنى النيتشي)، أو فوقه. ويعود إلى التألّه أن يُبيّن لنا طريق التحديد الصحيح لعلاقة الله بالعالم: «التألّه يعرف الطبيعة الجدلية داخليًّا لمفهوم الله. إنه يخترق تركيب أشكال العالم ولجّته، العالم الذي ليس ما دون العالم وليس ما فوقه ***n'est ni intramondain ni supramondain***؛ إنّه يخترق الشكل المُكتمل للعالم من غير أن يكون أبدًا شكلًا خاصًا إلى جانبه» (RS، 146؛ 78).

جدلية المقدّس والمدنّس.

هذه النظرة إلى التألّه (théonomie) توفّر لنا مفتاح الثنائيّة القطبيّة الرابعة، جدلية المقدّس والمدنّس (الدنيوي)، المستوحاة بوضوح من أعمال رودولف أوتو. إنّ هذه المسألة تكمن في معرفة سبب تجلّي علاقة اللّامشروط بالمشروط، على الصعيد الظاهري، من خلال التعارض بين المقدّس والمدنّس، وهو تعارض نعثر عليه في كلّ تجلّيات الإنسان المتدين عندَ تيليش، «الفعل الذي يُنجز دلالة أو شيئًا ذا دلالة يُصبح مقدّسًا في حدود كونِهِ أن يكون قوام الدلالة غير المشروطة؛ ويكون مدنّسًا إذا لم يعبّر عن الدلالة غير المشروطة» (RS، 146؛ 78-79).

ويتميّز وعيُ المقدّس بطبيعته المُتخارجة (ekstatique). فهو يسمو، في الجانبين الذاتي والموضوعي، بالمُعطى المباشر، سعيًا إلى «تحقّق دلالي مُطلق».

ويضعنا ذلك، في الوقت نفسه، في مواجهة «لُجّة دلالية» يكون فيها «المقدّس» أو الشخص «المقدّس» هو نقطةَ الالتقاء.

هنا أيضًا يتمثّل السؤال الحاسم عن معرفة كيفيَّة تمثُّل العلاقة المُتخارجة في نظام استقلال ذاتي أو نظام تابع أو متألّه. إنَّ التبعية تُفضي إلى تفسير فوق طبيعي للمقدّس الذي يطرح حقيقة «مقدّسة» مميّزة إلى جانب الحقيقة المدنّسة. أمّا في نظام الاستقلال الذاتي، فإنَّ المقدّس لا يوجد إلّا على شكل تطلّع مثالي إلى حياة أكثر «قدسية» من تلك التي نحياها حاليًا. إنَّ التألّه وحده يُواجهنا بمفارقة المقدّس التأسيسية. و«في التألّه المثالي، تُصبح كلّ حقيقة مشحونة بالدلالة حقيقة مقدّسة، وكلّ فعل دلالي هو فعل مقدّس. غير أنَّ التألّه المتحقّق هو مملكة الله المحقّقة، أي أنّه رمز وليس حقيقة» (RS، 146؛ 79).

الإلهـي والشيطانـي.

بقي علينا أن نُدخل قُطبية أخيرة مرتبطة باكتشاف أنَّ المقدّس نفسه يتميّز بثنائية قوية متأصّلة. فالغيرية التي تتجلّى فيه تبدو تارة «إلهية» وأخرى «شيطانية»، من غير أن تتمكّن من الإفلات من هذا الجدل الأساسي. وحيث توجد «النعمة» يوجد أيضًا «المسّ الشيطاني». ويُقرّ المقدّس الهدّام، السلبي بوجود إمكان يندرج هو نفسه في صلب الدِّين، أن نجد مقاومة لا حَدَّ لها للشكل اللّامشروط. فلا يُمكن أن يوجد «الله الخير» من غير «الشيطان»، لأنَّ ثنائية الإلهي والشيطاني تندرج في جوهر الدِّين بالذات كما يستهدفها اللّامشروط. و«يملك الشيطاني كلّ أشكال تجلّي المقدّس، لكنه يملكها تحت راية الاعتراض على الشكل غير المشروط، ويملكها بنيَّة التدمير» (RS، 149؛ 84، trad. mod).

ولأنّ قُطبية الإلهي والشيطاني مكوّن بنيوي لجوهر الدِّين، عُني تيليش بالحذر من تأويلها تأويلًا خارقًا للطبيعة. وبِقَدْرِ ما نحتاج إلى فهم الأسباب التي جعلت بعض الأديان تندفع إلى تقديم قرابين بشرية لآلهة متعطّشة للدم، مثل مولوخ الكنعاني (Moloch)، ينبغي تجنُّب كلّ ثنائية دينية وميتافيزيقية قد تؤدي إمّا إلى وضع مصدر الخير في تعارض مع مصدر الشر، وإمّا إلى بناء علم شيطاني هذياني شيئًا ما. فأمّا العقل النقدي فيُعدُّ «الشيطاني مبدأ لكنه ليس فكرة» (RS،

149؛ 85). أمّا التركيب المتألّه، فهو يستند إلى ميثاق محدّد جدًا بين الدِّيني والدنيوي اللذين يوحّدان قواهما لمقاتلة الشيطاني (RS، 150؛ 86).

معايير القراءة الفلسفية للتاريخ الديني

حين كنا نحدّد مميّزات الوضع الإبستيمولوجي لفلسفة الدِّين عند تيليش، بدا أنَّ هذه الفلسفة، كما رأينا، لا يُمكن أن تكتفي بتحديد جوهر الدِّين. إذ إنَّ عليها، بصفتها «علم الروح»، أن تهتم أيضًا بمختلف الأشكال التي تجسّد بها هذا الجوهر في التاريخ. ويُمكن الفيلسوفَ، في الأقل، أن يؤمِّنَ لمؤرّخ الأديان، من غير أنَّ يحلّ محلّه، مناهج قراءة ممكنة ترتبط مباشرة بالطريقة التي يحدّد بها جوهر الدِّين. هذا ما كان يقصده تيليش حين تحدَّثَ عن «بناء تاريخ الأديان من زاوية تاريخ العقل» [*geistesgeschichtliche Konstruktion der Religionsgeschichte*] (RS، 150؛ 87، trad. mod).

إننا، في الحقيقة، بإزاء مجرّد «تشييد»، بإزاء نوع من أنواع النَّمُوذَج الاستكشافي. إنّ هذا التشييدَ يقومُ على قطبية جديدة بين موقفين أساسيين تُحدِّدُ المنافسة بينهما الدِّينامية الداخلية للتطوّر الدِّيني للبشرية. وهو كذلك يحدث تعارضًا من جِهة بين الموقف التقديسي، الذي ينتقي الأشياء أو الأشخاص الذين يبدون أكثر الأشخاص أهليَّةً ليكونوا قِوام المقدّس، وبين الموقف الذي يسمّيه تيليش الثيوقراطي من جِهة أُخرى، وهو الموقف الذي يتبيّن داخل هذا الميل إلى التقديس خطر شيطنة اعتزِم محاربتها باسم الإلهي.

ولا تحمل لفظة «الثيوقراطية» هنا المعنى السياسي المُعتاد. ولا يريد تيليش، بلا شكّ، أن يُعَوِّضَ السلطة السياسية بسلطة آيات الله أو طالبان. بل يتعلّق الأمر، بالأحرى، بالنقد النّبوي لديانة محدودة أو فاسدة، وهو النقد الذي يجد امتداده في الحرب التي شنها الإصلاحيون على عبادة القدّيسين وصكوك الغفران عند بداية الحداثة.

وبدلًا من أن يدخل هذان الموقعان في علاقة التعارض بلا قيد أو شرط، يُصبح أحدُهما شرطًا للآخر، بحسب ما تبيّنه المُقارنة بالعنصر الروحاني الذي يؤدّي دورًا جوهريًا في جميع الأديان. إنَّ التصوفي (mystique) يُشاطِرُ الموقف

«الثيوقراطي» حرصه على الارتفاع فوق ضغوط اللُّغة والعبادة، لكنه يبقى، على نحوٍ أساسي، رهين الموقف التقديسي.

يُوجز تيليش إعادة بنائه الفلسفي لتاريخ الأديان بتأثير هذه القُطبية الأساسية، مبتدئًا بـ «الدِّين الطبيعي» الذي هو، في الحقيقة، دين اللّاتميّز التقديسي، الذي يُوجد المقدّس من أجله في كلّ شيء، مرورًا بديانات الشريعة التي تضع البشرية في مُواجهة مطلب لانهائي، والتصوّف الجذري الذي يعلو فوق الرموز التقديسية الطارئة، وكذلك فوق الفروض الشرعية سعيًا وراء الاتّحاد مباشرة مع الإلهي. إنَّ تيليش، من موقع إقراره بأنَّ التصوّف هو «النقد الكبير ـ النقد الحاسم من وِجهة نظر تاريخ الدِّين ـ للشرعيَّة الثيوقراطية الفارغة، مستقلة كانت أو تابعة» (RS، 153؛ 94)، يرفض أن يراهُ التعبير الأرقى عن الوعي الدِّيني. ذلك أنّ علينا، بعكس ذلك، أن نبْحَثَ عنه في تركيب غريب بين المقدّس المجرّب والقداسة المطلوبة. هذا التركيب هو ما تعنيه عبارة «دين المفارقة» أو عبارة «دين النعمة» (RS، 153؛ 94).

وقبل أن نحدّد مميّزات هذه القراءة الفلسفية لتاريخ الأديان على نحوٍ أدقّ، سنقول كلمتين عن التحديدات الأخرى التي تظهر في هذه القراءة الفلسفية لتاريخ الأديان. فإن التفتنا نحو فكرة الله فسنشاهدُ خطًّا تطوّريًّا يبدأ بـ تعدّد الآلهة الأول لكي يتفكّك داخل التوحيد المتصوّف الذي يجب ألّا نخلط بينه وبين التوحيد الإقصائي الذي يُعَدُّ نِتاج الموقف الثيوقراطي المحض.

وتنعكس التمايزات أنفسها على تصوّر الإيمان. فإيمان الموقف التقديسي الصِّرف يرى المقدّس موجودًا في كلّ شيء. غير أنَّ الموقف الثيوقراطي يبدّد أوهام هذه السذاجة البدائية، مُوضحًا جانب الخُرافة الذي ينطوي عليه هذا الإيمان. ويرى هذا الموقف، كما هو الشأن بالنسبة إلى الوعي الدنيوي الذي يطالب باستقلاله، أنّ الخرافة هي النسخة الشيطانية من الإيمان. هنا أيضًا، يمثّل التصوّف مُحاولة لتجاوز الإيمان البسيط باسم التجربة الحيَّة للاتحاد بالإلهي.

وأخيرًا، بفضل العلاقة الجدلية بين الدِّين والثقافة، تؤدّي إعادة بناء تاريخ الأديان إلى نظرة محدّدة للتاريخ الثقافي. إنَّ غرضها يتمثّل في الكشف، في السيرورات الثقافية أنفسها، عن أوجه الشبه الملحوظة مع التوتّر بين الموقف

التقديسي والموقف الثيوقراطي. وأوجه الشبه هذه لا تتعلّق بنقطة الانطلاق («اللّاتميّز التقديسي») ولا بالنهاية المُثلى للتطوّر الدِّيني. ففي «اللّاتميّز التقديسي» (الذي يُطابِقُ «الديانة الأولى» لمارسيل غوشيه) لا مكان أيضًا لثقافة مُستقلة، مُتمايزة من الدِّين؛ وفي «دين المفارقة» لا تغدو الثقافة محتاجةً إلى الدفاع عن استقلاليتها ضد التبعية الدِّينيّة.

وبين هذين الموقفين المُتطرّفين، ابتكرت الثقافة المُرادف الخاص بها لكلٍّ من الموقف التقديسي، والموقف المتصوّف والموقف الثيوقراطي. فالمُرادف الثقافي للموقف الإيماني هو الاحتفال الحماسي بالطبيعة الخلّاقة التي لا تنضب للعقل البشري. أمّا وحدة الوجود فهي تشكّل نوعًا من أنواع التماثل الثقافي مع النزعة التقديسية، في حين أنَّ «نظير» «analogon» الموقف الثيوقراطي هو العقلانية النقدية. ومهما بدا الأمر غريبًا، فإنَّ تيليش رفض حصر التوتّر بين وحدة الوجود والعقلانية النقدية داخل تاريخ الفلسفة ليجعله توتّرًا يُوجد خلف كلّ دينامية ثقافية. و«مثلما يتحرّك تاريخ الأديان داخل قُطبية التقديس والثيوقراطية، فإنَّ تاريخ الثقافة، إذا ما أخذناه في مقصده النهائي، يتحرّك داخل التعارض القائم بين وحدة الوجود والعقلانية النقدية» (RS، 156؛ 101).

ومن البديهي أنَّ العقلانية النقدية أفضل حليف لثقافة تُريد أن تكون مستقلة في صورة مُطلقة و«مُتحرّرة». إنَّ المسألة كلها تكمن في معرفة مدى كونها ستنتهي، عاجلًا أو آجلًا، إلى التراجع والانتكاس إلى مجرّد مذهب طبيعي.

ديـن المـفـارقـة

هنا بالتحديد، يطرح مُجَدَّدًا مفهوم «دين المفارقة»، وهو الوحيد القادر على تحقيق تركيب متألّه تحقيقًا كاملًا. إنّه، وهو يصادف الله الواحد الأحد في الديانة التوحيدية، يقتبس من التعدّدية التقديسية رمزًا محدّدًا، وهو الرمز الوحيد الذي يعبّر تمامًا عن المفارقة الدِّينيَّة: مفارقة الوسيط الإلهي. إنَّ تيليش، بإدخاله هذا المفهوم، تحدَّث، على نحوٍ إرادي أو غير إرادي، بلغة مقالة شلايرماخر الخامسة عن الدِّين: «المُتناهي، المشروط الذي يحمل اللّامشروط بطريقة مفارقة وهو ما يُزيل نفسه، لهذا السبب، بما هو مُتناه، صورة الله المُتخيّلة الذي صار بشرًا، مُنحنيًا ومائتًا: هذا هو السرّ الدِّيني الحقيقي الذي لا يخلو منه أيّ دين؛ هذا السرّ يشكّل قُطب الرَّحى داخل ديانات الأسرار، وهو مرفوع في المسيحية إلى مكانة مُهمّة في تاريخ الأديان» (RS، 154؛ 97).

هذا الحلّ «المسيحي» الذي يضع «دين المفارقة» في موضع مُشابه لذاك الذي يحتلّه «الدِّين المُكتمل» أو «المُطلق» في كتاب هيغل فلسفة الدِّين *Religionsphilosophie*، أفضى إلى آثارٍ في تصوّر الله وتحديد فعل الإيمان: لا نعتقد في الإيمان بالطريقة نفسها حينما نتحدّث عن وجود المقدّس وعن شريعة القداسة وعن المُفارقة. هذه النتائج تعني كذلك العلاقة بالثقافة. إنَّ دين المُفارقة يحرّر الثقافة من شياطينها: المثالية المتلوّنة بوحدة الوجود التي تميل دائمًا إلى الانكسار على صخور التشاؤم، والتي وجدت أقوى تعبير فلسفي عنها لدى شوبنهاور، والعقلانية التي تجد نفسها في مواجهة مطلب غير محدود نستشعر منه أنه لن يتحوّل إلى واقع أبدًا. لهذا استطاع تيليش أن يكمل إعادة بنائه لتاريخ الدِّين والثقافة، مؤكدًا أنَّ «الثقافة المُستقلّة مهيّأة للدخول في دين المفارقة» (RS، 157، 103).

فهل هي طريقة ماكرة لاستعادة مفهوم «دين المُفارقة» وعَدّه المفهوم الدِّيني المعياري الذي صاغه اللاهوت المسيحي؟ إنَّ على الفيلسوف، عند تيليش، الاكتفاء بأن يُبيّن سبب عَدّ الإيمان بالمُفارقة أفضل ما يُمكن التوصّل إليه لحلّ المشكلة التي يطرحها التقاء المضمون اللّامشروط داخل الشكل المشروط. إذ لا يعود إليه «تقرير الرمز الملموس الذي على دين المُفارقة أن يتعلّق به، أو

بالأحرى تحديد الرمز الملموس الذي هو أساسي للمفهوم المعياري للدين» (RS، 155؛ 99). وهكذا، فإنَّ تيليش، بعدما وقف عمدًا فوق عتبة لم تصل بَعْدُ إلى الدخول في مسيحانية فلسفية، يحدِّدُ بالسلب مُهمّة اللاهوتي: أن يُبيّن المعنى الذي به يُمكن الرَّمزَ المركزي لإيمانه الخاص أن يُلبّي متطلّبات مفهوم «دين المُفارقة». إنَّه ينتمي إلى اللاهوت الذي يعدّ جوهره طائفيًا، مُستلزمًا من ثَمَّ معرفة رموز محدّدة، وتحديد الرموز الملموسة التي تقرّر الصّلة باللامشروط.

المقولات التأسيسية للدّين

أنهى تيليش بحثه في فلسفة الدّين عمومًا بتحليل مقولات الدّين، وذلك باستخراج المقولات التي تُتيح تأسيس الأغراض الدِّينيَّة ودراسة تجلّياتها التاريخية وتداخلها مع المقولات الثقافية. وتتوزّع هذه المقولات أيضًا على الحقل النظري حيث نجد تمفصل الحقل الذي يُسمّيه تيليش «الميتافيزيقا الدِّينيَّة»، وعلى الحقل العملي حيث تحدّد أسلوب حياة وطريقة عمل وتصرّف، أي «سلوكًا دينيًا» (RS، 158؛ 106، .trad. mod).

1. يستند الحقل النظري إلى مقولتي الأُسطورة والوحي. وحين تحدَّثَ تيليش، في هذا الصدد، عن «فلسفة الأُسطورة» وعن «فلسفة الوحي»، كان يكرّر مُحاولة شيلْنغ. ولم يسمح الحجم المحدود لـ «الكتيب» الذي شارك في وضعه بتطوير أُطروحاته وتوسيعها إلى ما يزيدُ على بعض الإشارات المُوجزة التي تُبرز اهتمامَهُ بتطوير نظريته في المقولات بعلاقتها الوثيقة بفكرته عن جوهر الدِّين وتاريخه.

وتخترق قُطبية الأُسطورة والوحي كلّ التاريخ الدِّيني للبشرية. وعلى الدوام، يعدُّ «الوحي هو الشكل الذي تعرض فيه مادة الدِّين، بطريقة نظرية، على الإيمان الدِّيني. أمّا الأسطورة فهي الشكل الذي يعبّر به عن محتوى الوحي» (RS، 158؛ 106). إنَّ أيّ دين تاريخي تعبير أصيل عن هذه العلاقة. فإذن لا تعود خصوصية دين المُفارقة إلى اكتشاف مقولة الوحي أو ابتكارها، بل تعود إلى التحرير المتألّه لهذه المقولة الذي وضع حدًّا للصراع المستمر بين التأويل التابع ورفضه.

2. بالطريقة نفسها، يُنجز دين المفارقة، داخل الحقل الأخلاقي العملي،

المصالحة المتألّهة بين العبادة (ورمزها الأساسي هو القربان) والإيتوس اللذين يُشكّلان المقولتين التأسيسيتين لهذا الحقل. وبدلًا من الانصراف إلى نقد العبادة بقسوةٍ، مثلما فعلت الثيوقراطية، أو الارتقاء فوقها*، مثلما مال التصوّف إلى فعله، راح دين المفارقة يؤكّد أنَّ «العبادة لا تنطوي على حقيقة إلّا في حدود ما تكون مدعومة بالحضور المجرّد اللّامشروط. والنعمة هي الافتراض المسبق للعبادة. وفي الحقل العملي، تتعلّق النعمة بالوحي. إنَّها حضور اللّامشروط في الأشكال المشروطة حين ننظر إلى هذا الحضور من وِجهة نظر السلوك» (RS، 165؛ 121).

وما يَصْدُقُ على الأعمال الطقوسية يَصْدُقُ أيضًا على الجماعة الطقوسية التي تحمل في داخلها العناصر المكوّنة للطابع الاجتماعي المُستقلّ. فهي تتميّز من الكنائس الشعبية التي ترتقي بنفسها إلى منزلة مجتمع كامل إلى جانب المجتمع المدني، ومن الفِرَق والحركات الطائفية التي تتطلّع إلى إصلاح الكنائس الكبرى. إنَّ على «دين المفارقة» أن يبتكر حياة جماعية طائفية تناسب تمامًا التركيب المتألّه: «داخل دين المفارقة لا تُصبح الطائفة الطقوسية مُماثلة للطائفة المباشرة ولا تُعارِضُ هذه الأخيرة بصفتها مطلبًا نقديًا مُحلِّلًا. بل هي تُضفي، انطلاقًا من رمزها الملموس، تقديسًا مُفارقًا تعبّديًا على جميع الأشكال المباشرة للطائفة، وهو تقديسٌ يمرّ إذن عبر النقد الثيوقراطي ويحمل في داخله، في كلّ لحظة، العنصر النقدي ـ السلبي. إنَّ مملكة الله ليست شكلًا محضًا، لكن الطائفة المقدّسة تصوّرها بطريقة مفارقة، وإن كانت طريقة مطلوبة دائمًا. إنَّ التحقيق الكامل لهذه التوليفة هو المثال الأعلى» (RS، 168؛ 128).

(*) تجاوز العبادات.

أسئلة

إنني عاجز عن التزام تحليل التحوّلات التي طرأت على أُطروحات تيليش المتعلّقة بفلسفة الدِّين في كُتبه اللاحقة، ولذلك، سأركّز في النهاية على تبيان بعض عناصر القوة وبعض عناصر الضعف في تصوّره[6].

1. يرتكز كلّ شيء على الطريقة التي يحدّد بها تيليش العلاقة بين الفلسفة والدِّين. ففي المقالة التي خصَّصها، سنة 1930، لهذا الموضوع في أعمدة موسوعة الدِّين عبر التاريخ وفي الحاضر *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RS، 243-249)، حدَّدَ لنا مبدأ الحلّ: «الفلسفة هي موقف التساؤل الجذري، التساؤل الذي يدور حول السؤال نفسه وحول كلّ الأشياء القادرة على تقديم جواب عن السؤال الجذري. إنَّ الدِّين هو الكائن الصِّرف الذي يُدركه اللاّمشروط، وهو ما يتعالى على الوجود، وهو ما يخلع كينونة على الكينونة ومعنى على المعنى» (RS، 243). وفي حين يبدو أنّ هذه الأُطروحة تُوحي بوجود تناقض مُطلق بين الموقف الدِّيني والنشاط الفلسفي، يرى تيليش، بعكس ذلك، أنّه لو أُعيد كلٌّ منهما إلى جذره الوجودي لاكتشفنا أنّهما مُتطابقان. ويكمن مبدأ تطابقهما في واقع أنّ التساؤل الفلسفي، والانبهار الدِّيني كذلك، ينتزعان المؤمن من ذاته. «إنَّ الجذرية الفلسفية هي، من حيث الجوهر، ذات طبيعة مُتخارجة تمامًا كاللاّمشروطية الدِّينيَّة [...]. والسؤال الفلسفي يَمَسُّ «النهائي» نفسه الذي يظهر في الانبهار الدِّيني. والسؤال الفلسفي هو نفسه، من حيث جوهره، انبهار ديني، مهما كانت سماكة احتجابه في فعل التفلسف» (RS، 245). أمّا الدِّين فلا يمكن أن ينسى أنّه «موجود في حالته القصوى، في مواجهة السؤال النهائي الجذري» (RS، 249).

هذه الأُطروحات التي نرى فيها تأثير هايدغر الشاب وياسبرز لم تخلُ من حالات سوء فهم دائمة رافقت التلقيّ النقدي لأعمال تيليش. إذ تجري الأمور وكأنّ الدِّين يحملُ أجوبة عن أسئلة لا يستطيع غير الفيلسوف أن يُثيرها.

(6) بشأن هذا المنظور، انظر ملحوظات جون كلايتون (John Clayton) في مقدّمته لكتاب *Religionsphilosophische Schriften* (RS، 9-28).

2. استعاد الأطروحات أنفسها، من حيث الجوهر، سنة 1940 في أول مُحاضرة ألقاها بعد تعيينه في كُرسيّ الأُستاذية في قسم اللاهوت الفلسفي في اتحاد الحلقة اللاهوتية (RS، 279-286)؛ إذ شرح تيليش في تلك المحاضرة فكرته عن العلاقات بين اللاهوت الفلسفي وفلسفة الدِّين. واكتفى العرض بتسويغ اللاهوت الفلسفي وتمييزه من لاهوت «البشارة» لدى بارت وطلّابه الذين هم أكثر تعصّبًا من أُستاذهم. إنَّ التساؤل الفلسفي غدا الآن، أكثر ممّا كان في سنة 1930، مُتسّقًا مع السؤال الأُنطولوجي عن معنى الكينونة. واستجابة لأصداء هذا التعريف للمُهمّة الأساسية للفلسفة، ميّز تيليش اللاهوت الفلسفي بعبارة جديدة كُتب لها أن تحظى بنجاح ملحوظ، لكنها ليست سوى مستوى من مستويات تطوّر فكرة اللامشروط: «ما يعنينا إطلاقًا *ultimate concern*»، أو ما يُهمّنا، (أو بعبارة ليفيناس «ce qui nous regard»). «تلك هي مُهمّة اللاهوت: السؤال عن الكينونة لأنّها تعنينا في صورة نهائية. إنَّ اللاهوت يهتمّ بما يعنينا، من غير أيّ تملّص مُحتمل، في صورة نهائية ولا مشروطة» (RS، 282). فالعلاقة بين الفلسفة واللاهوت مُرتبطة إذن بإمكان إقامة علاقة مُتبادلة بين «الوغوس الكينونة» و«ما يُهمّنا وجوديًا وفي صورة نهائية» (RS، 286).

3. ماذا يترتّب على ذلك بالنسبة إلى تعريف فلسفة الدِّين؟ الإجابة التي هي أكثر الإجابات تبلورًا موجودة في مقالة سنة 1946 المخصّصة لتمييز نمطين أساسيين من فلسفة الدِّين (RS، 289-300). فهناك، في نظر تيليش، طريقتان أساسيتان لمقاربة فكرة الله، الأولى استسلمت لتوجيه تجربة الغرابة المُتجاوزة، في حين استسلمت الثانية لتوجيه تجربة التعرّض لغرابة أو لغيريّة لا رادّ لها. ففي المُقاربة الأُولى، الإنسان الذي يلتقي اللّهَ يتعلّم على نحوٍ أفضل الكيفيّة التي يعرف بها نفسه؛ وفي المقاربة الثانية، يلتقي الله بصفته غريبًا، مع ما يترتّب على ذلك من تحوّله هو نفسه إلى غريب عن نفسه. وعلى صعيد فلسفة الدِّين، تجد المُقاربة الأولى تعبيرها في تراث أُوغسطين الذي يفضّل المقاربة الأُنطولوجيّة، وتجد الثانية تعبيرها النُّموذَجي في تراث توما الأكويني الذي يفضّل المُقاربة الكوسمولوجيّة.

ومهما تكن هذه التصنيفية عُرضة للجدل، ومهما تكن إشكالية فرضيّة أنّ التباين الأساسي موجود في كلّ فلسفة الدِّين الحديثة، فإنّها هي التي تحدّد

الطريقة التي فهم تيليش بها محاولته الخاصة. إنّها ترتكز على «اليقين الراسخ» بأنّ «المقاربة الأنطولوجيّة لفلسفة الدِّين، كما يعرضها أوغسطين ومريدوه، وكما انبثقت مجددًا بأشكال مُختلفة في تاريخ الفكر، بشرط أن نؤوّلها بمعنى نقدي، قادرة على أن تحقّق في زمننا ما حقّقته في الماضي، على صعيد الدِّين كما على صعيد الثقافة. وهي تُساعدنا على أن نتجاوز، ضمن حدود المُمكن، الهُوّة السحيقة بين الدِّين والثقافة، محقّقة بذلك تصالح الاهتمامات التي ليسَ بعضها غريبًا عن بعض، ولو كانت قد جُعلت غريبة» (RS، 300).

4. إنّ جانب فلسفة الدِّين لدى تيليش الذي تسبّب في عدد كبير من الردود النقدية، هو تصوّره لِلُغة الدِّينيّة الذي يظهر فيه الرمز والأسطورة وسيلتَي تعبير مُناسبين عن اللاّمشروط. إنّ مقالات تيليش المتعدّدة التي تعالج هذه المشكلة لا يُمكن ألّا تلفت انتباه فلاسفة المدرسة التحليلية الذين يشكّون بوقوعه تحت تأثير «هيمنة رمزية» هدّامة ولاسيّما أنّ تيليش كان يقدّر معظم الأحيان أنّه حتى مُماثلة الله بالكائن كانت مُقترحًا رمزيًا. فهل يعني رفض الفلاسفة التحليليين لهذه النظريّة أنهم قد أصدروا عليها حُكمًا نهائيًا؟ قدَّمَ جون كلايتون (John Clayton)، الذي يرى أنّ الأمر هنا يتعلّق بأكثر النّقاط ضعفًا في فلسفة الدِّين لدى تيليش، جوابًا أكثر اعتدالًا: تستحقّ نظرية الرمز أن تكون قريبة من بعض تطوّرات الأنثروبولوجيا الثقافية، كما هي الحال لدى كليفورد غيرتس (Clifford Geertz)، وذلك بشرط عدم اختزالها في ظاهرة لُغوية خالصة. وسأبيّن لاحقًا أنّ لهذه المسألة تأثيرات أيضًا في بلورة نموذج هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

5. يرتكز المنهج «الميتامنطقي» الذي نادى به تيليش على تحوّل في النقدية الكانطية الحريصة على تلقّي إسهامات الظاهراتية والبراغماتية. لكن أليس ذلك محاولة لخلط الماء بالنار؟ إنّ تيليش من جيل المثقّفين الذي يعوّل على تحالف ممكن بين النقدية وظاهراتيّة هوسرل. وفي المرحلة الزمنيّة نفسها كان هايدغر قد راهن رهانًا معكوسًا: ينبغي الاختيار بين الكانطية الجديدة والظاهراتية.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Systematic Theology, Chicago, University of Chicago Press, 3 vol., 1951-1957-1963.
Gesammelte Werke, 20 vol., Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1971-1980.
Religionsphilosophische Shriften, éd. John Clayton, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
Religionsphilosophie, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, «Urban Bücher», n° (63); trad. Fernand Ouellet: *Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 1971.
«Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie», *Frühe Hauptwerke*, *Gesammelte Werke*, t.I, Stuttgart, Evangelishces Verlagswerk, 1959, p. 367-388.
——. *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, *Gesammelte Werke*, t.V, *ibid.*, 1964.

لائحة المراجع.

ADAMS, J. L., *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York, 1970.
CLAYTON, John, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Meditating Theology*, Berlin-New York, de Gruyter, 1980.
HENEL., Ingeborg C., *Philosophie und Theologie im Werk Paul Tillichs*, Francfort-sur-le-Main-Stuttgart, 1981.
NÖRENBERG, Klaus-Dieter, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Tillichs*, Gütersloh, 1966.
PETIT, Jean-Claude, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*. Montréal, Fides, 1974.
REPP, Martin, *Die Transzendierung des Theismus in der Religionshpilosophie Paul Tillichs*, Francfort-sur-le-Main 1986.
ROWE, William, *Religious Symbols and God. A Philosophical Study od Tillich's Theology*, Chicago-Londres, 1968.
SCHÜSSLER, Werner, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Francfort-sur-le-Main, 1989.
——. *Paul Tillich*, Munich, 1997.
SIEDLER, D. Ch., *Paul Tillichs Beiträge zu einer Theologie der Religionen. Eine Untersuchung seines religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beitrages*, Münster, 1999.

الفصل الخامس

نقد عقلاني للدِّين المُلهَم

- هنري دوميري -

سأنهي عرض الجانب الأول من النَّمُوذَج النقدي بأعمال فيلسوف فرنسي وجدت المُقتضيات النقدية والإبستيمولوجيَّة للفلسفة العقلانية التابعة للمُبادرة الكانطية عنده تعبيرًا ذا أهمية خاصة. أعني بذلك عرضَ الفلسفة النقدية للدِّين كما بلورها هنري دوميري في مُنتصف الخمسينيّات. وإذا أضفنا إلى ذلك أنَّ المؤلّف من الممثّلين الفرنسيين النادرين لهذا المنهج الذي، بحَسَب ما أشار هو نفسه إليه، لم ينجح فعلًا في التكيّف مع المشهد الجامعي الفرنسي، فهمنا الأهمية التي نُوليه إياها في إطار لوحتنا البحثية.

ففي 4 من حزيران/يونيو 1958، أي بعد أكثر من خمسين عامًا على وضع لابرتونيير (Laberthonnière) على قائمة التحريم، خضعت مؤلّفات دوميري هي أيضًا للرقابة بقرار من المكتب المقدس*، وهو حكم سَوَّغَتْهُ مقالة على صفحات أوسرفاتوري رومانو *Osservatore Romano* نعتت مشروع دوميري بـ «الحداثي الكامل»، وذلك بسبب «إنكاره الكامل لمُماثلة الكائن»! هذا التحريم وضع حدًّا لفلسفة الدِّين التي كانت في أوج انطلاقتها بصورة مفاجئة، وكانت متضمّنة في أربعة مجلّدات مُهمّة نُشرت كلّها في السنة نفسها، أي سنة 1957. والنقد والدِّين[1] هو، بمعنى ما، «خطاب في المنهج» في فلسفة الدِّين، بالمعنى الدقيق

(*) الذي حلّ مكان محكمة التفتيش.

(1) *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, SEDES, 1957 (abrégé: CR).

للكلمة، عند المؤلّف، التي وضع خطوطها الأولى في المجلّدات الثلاثة الأخرى: مسألة الله في فلسفة الدِّين[2]، وأتبعَهُ بمجلّدين عن فلسفة الدِّين يحتويان لمحة إجمالية عن تأويل فلسفي للمسيحية[3].

قطيعة تأسيسية

«الإيمان ليس صرخة»

إنَّ حَظْرَ مؤلّفات دوميري خلق حالة تشوّش مُزدوجة عند مؤرّخ الكاثوليكية كما عند فيلسوف الدِّين. فمن جِهة بدا ذلك كأنّه تأكيد للفرضية التي نوقشت في الفصل الخامس من الجزء الأول من كتابنا (ص259)، والتي مفادُها أنّ أزمة الحداثة لم تنتهِ بعد. يعني ذلك أنَّ الكلام على نوع من «عودة المكبوت» ينطوي على معنى آخر. وقد حدثَ ذلك، في الحقيقة، كما أنّ لو الحكم الصادر ضد مؤلّفات دوميري يكرّر سوء الفهم الذي ألقى بثقله على أزمة الحداثة بمعناها الصحيح: فقد اتُّهم المفكّرون الذين عكفوا على مهمة إعادة الاعتبار إلى الإيمان الملهم، ويدخل في ذلك المؤسّسات المُلهمة، بشُبهة الذاتيّة التي لا تُوافق الإيمان.

هذا ما يظهر بوضوح حين نُعيد قراءة المؤلّف الرابع الذي حُظِرَ: الإيمان ليس صرخة[4]. فهذا العنوان الرائع يشكّل، في حدّ ذاته، تمهيدًا ممتازًا لفكرة دوميري عن مُهمّات فلسفة الدِّين النقدية. وهو يندرج، ابتداءً، في صورة واضحة ضد المقاربات الفلسفية للواقع الدِّيني التي تتغاضى بصمت عن طابعها المُلهم، وعن تاريخيتها، عندما تختزل الإيمان في مجرّد «صرخة»، أي في «دعوة عاطفية» أو «اندفاعة من القلب» (FC، 13). «لم يعرف التاريخ غير أديان مُلهمة. قد نجد مظاهر تديّن مُحتملة، دون احتفالات طقوسية ولا معتقد جماعي، لكنها

---

(2) *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 (abrégé: PD).

(3) *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, t. I: *Catégorie de sujet, catégorie de grâce*; t. II: *Catégorie de foi*, Paris, PUF, 1957 (abrégé: PR).

(4) Henry DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri*, Paris, Casterman, 1957.

والكتاب سيُذكر بعد الطبعة الثانية، منقحًا ومزيدًا ومنشورًا عام 1959 تحت عنوان:

La foi n'est pas un cri, suivi de *Foi et institution*, aux Éditions du Seuil (abrégé: FC).

مُبهَمَةٌ وغامضةٌ وقليلةُ الفاعلية. فعلى الدوام، من خلال الطقوس والأسطورة والموقف والتمثّل يُمارس الإنسان الصلاة ويبتهل ويعبد» (FC، 14). وكلّ صعوبة فلسفة الدّين، وهو ما أثبتناه في مُناسبات شتى، تكمن في إضفاء معنى فلسفي ومعقولية ذات طابع عقلاني مميّز على صفة الإلهام التي تبدو مجرّدة منها.

وما يَصْدُقُ على الدّين عمومًا، عندَ دوميري، يَصْدُقُ أيضًا على الدّين المسيحي خصوصًا، وهو الدّين الذي لا يُعَدُّ هو أيضًا مجرّد «صرخة وهمهمات لا تبين وانفجار صوت خالٍ من المعنى» (FC، 14)، بل هو حقيقة تاريخية ومؤسساتية. ولذلك، على فلسفة الدّين النقدية أن ترفض الأشكال الثلاثة التي يُمكن أن ترتديها خدعة المباشرية الصافية غير الملطّخة بخاصّية الإلهام.

1. الأول هو شكل المذهب الذاتيّ الذي يختزل الدّين في أحوال نفسية أو في انفعال خالص خام. فألّا يكون الدّين المسيحي ذا طبيعة عاطفية، بل قصدية (FC، 186)، وأن يكتسي حتى طابعًا مؤسّساتيًّا، (FC، 209) يُشَكّلانِ الفرضيَّة الأولى الأساسية التي تحكم المُقاربة النقدية للواقع الدّيني.

2. الخاصّية المباشرة الثانية المخطئة تكتسي صورة بِشارة على نحوٍ خالص، أو حدث محض فحَسْب. فليس هناك حدث ولا واقعة أوّلية: «بدفعة واحدة، يوحّد الإيمان التاريخ والحقيقة، الحدث والرأي، الواقعة والقيمة» (FC، 189). ويُمكن أن تغدو الأمور بسيطة إن استطعنا أن نُحدث تنافسًا، بحَسَب ما تقترحه بعض عبارات شلايرماخر، بين «الصرخة الأوّليّة» للنفس الدّينيّة في لحظة تفجّرها البركاني الفِطري، والمرحلة الأخيرة، حيث يختزل كلّ شيء في رماد التعاليم المسيحية الباردة. وعلى خلاف التبشير بـ «الحدث الصِّرف»، دافع دوميري عن «أنّ فعل الإيمان الأول ينطوي في داخله على معايير عَقَدية» (FC، 209). ومن «العبث التطلّع إلى إيجاد بلاغ أول، خالٍ من أية حمولة ثقافية. إنّ تجريد الإيمان من عقليتنا الحاضرة يعني دائمًا البحث عنه في عقلية معيّنة لا التخلّي عن أيّة عقلية. أما وهم البِشارة، فيعني اعتقادَ أنّ الإيمان استطاع في الأصل أن يسبق تعبيراته الثقافية» (II PR، 24).

إنّ سخرية التاريخ تكمُنُ في أنّ الأطروحة التي مفادُها: «أن التراث والمؤسسة في المرتبة الأولى»، (FC، 192)، - بِما يستتبع ضرورة التنظيم الدائم، إذ أراد دمبري من هذه الأطروحة شَرْعنة الوظيفة العقدية والفكرية، بدلًا من الوظيفة الطفيليَّة - كانت مودعة داخل كتاب محظور من هذه السلطة نفسها!

3. الشكل الثالث في خاصّية المباشرة هو صورة المذهب الوضعي الذي يرى أنّ أكثر الطرائق فاعلية لبلوغ المعنى الحقيقي استدعاء ما فيه من وقائع أوّلية تاريخية أو سوسيولوجيَّة، بتجريد المعنى الذي أعطاه الشهود المعنيّون إيّاها. ورأى دوميري أنّ بؤس التاريخانية يكمُنُ في كونها تنسى «أنَّ فهم المعنى الدِّيني يقتضي شيئًا آخر غير العلاقة المادية». فما يقتضيه هو أن يُعاد وضع «الأحداث، ووقائع التاريخ المقدّس، والوقائع الأصلية، والأحداث الحقيقية في داخل الوضعية الذهنية التي فُكِّر فيها، والتعبير عنها، ومَوْضعتها وبَنْيَنتها، قبل أن تُحكى. فعندما نعيش أو نصوغ الوقائع بصفتها وقائعَ دينية، يجب أن نفسّر ذلك» (FC، 198). وفي مُواجهة التاريخانية، دافع عن الأطروحة التي تُفيد أنّ «التاريخ المقدّس يُقاوم كلّ من يُريد تفسير الوقائع الدِّينيَّة بغير المعنى الدِّيني» (FC، 209).

وقد يكون خطأ أيضًا اعتقادُ أنّه يكفي استحضار الروحي للتفلّت من إكراهات الوضعية، لأنّه ليس سوى وجه آخر لها: «التصوّف، منظورًا إليه من قُرب وعلى طول مساره، ليس اعتراضًا على الوضعية الدِّينيَّة، بل هو مصدرها، وهدفها والرهان عليها. ولا شيء أفضل منه تعبيرًا عن الطبيعة القصدية للفعل الدِّيني (فهو يركّز على ما هو أبعد من العلامة) وطبيعته المؤسّساتية (إذ لا يوجد إلّا مجسّدًا في علامات: أحداث، وحركات، ورموز)» (FC، 14).

إنّ هذا الرفض الثلاثي للمُباشرية المخطئة يدعو إلى التفكير في بعض أطروحات بلونديل. وهذا ليس مُصادفة بلا شكّ، لأنَّ مؤلّف كتاب الفعل أدّى دورًا محدّدًا في مسار دوميري الفلسفي، بحَسَب ما تشهد على ذلك الأعمال الكبرى التي خَصَّصَها له. إنَّ دوميري مثل بلونديل يرفض فكرة «الفلسفة المرهونة» كليًا باللاهوت والتي يستخدمها أداةً. لكنه كان أكثر حزمًا من مؤلّف كتاب رسالة في الدفاع عن الدِّين، حين أراد أن يحرّر فلسفة الدِّين من استراتيجيات الدفاع الدِّيني، بحَسَب ما تُبَيِّنُ ذلك مجادلته للأب هنري بويار (Henri Bouillard) في أعمدة الأرشيف الفلسفي.

فلسفة الدِّين واللاهوت
الخارج والداخل

للدخول في مضمون مشروع دوميري، ينبغي أولًا أن نقبل الخط الفاصل الذي رسمه، منذ البداية، بين فلسفة الدِّين بالمعنى الدقيق والفلسفة الدِّينيّة التي كان لها ممثّلوها المشهورون مثل كيركيغارد، ونيومان، وريتشل، وبلونديل. ففي حين تعكس الفلسفة الدِّينيَّة موقفًا شخصيًا، وتعبّر عن الرغبة في التأسيس فلسفيًا لعنوانات إيمان ديني محدّد، تختار فلسفة الدِّين الظاهرة الدِّينيَّة في مُجملها موضوعًا لبحثها، بعد رفضها التساهل في شأن الطبيعة العقلية المحضة للنقد الفلسفي. ولا يمنع ذلك من أن يقتصر هذا البحث، في واقع الأمر وللتحرّر من إغواءات نزعة المُقارنة، على الديانة المسيحية وحدها على سبيل المثال.

والحال أنّ من المُهمّ، حتى في ظلّ هذه الحالة الثانية التي تشكّل الموضوع الأساسي لـ فلسفة الدِّين عند المؤلف، أن نميّز بعناية فائقة بين مجالَي التخصّصات الفلسفية واللاهوتية. إنَّ مقارنة ذات دلالة، على هذا الصعيد، تُوضح فكرة دوميري عن تقسيم العمل هذا، ولم يكن دور اللاهوتي الذي يُقيم في سكن الإيمان سوى تدبير هذا التقسيم وإدارته. فهو بهذا المعنى، إنّ صحّ القول، مهندسه الداخلي. وفي مقابلة ذلك، على الفيلسوف أن يتفحّص هذا المكان بنظرة المهندس غير المُنحاز الذي تكمن مُهمّته في الحكم على صلابة بنائه.

«إنَّ الفيلسوف، حين يفكّر في التجربة الدِّينيَّة، يسلّط الضوء على الافتراضات الضمنية المُسبقة التي تنبني عليها دعاوى المُؤمن ومواقفه» (CR، 15). على أنَّ المُماثلة لا تهتمّ بالعلاقة بين اللاهوت وفلسفة الدِّين فحسبُ، بل تلفت النظر إلى الحالة الغريبة لهذه الأخيرة التي تفترض وجود تمفصل صعب وملتبس أحيانًا بين الداخل والخارج، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في مقدّمتنا.

ولا يُصبح بالإمكان قول ما ينتظره اللاهوتي بحَقٍّ من فلسفة للدِّين وما لا يُمكن أن ينتظره، إلّا إذا كان الخطُّ الفاصل بين حقول البحث والمناهج مرسومًا بدقة ووضوح. كان ذلك هو الرهان الأساسي في الجدل الساخن الذي اندلع بين دوميري وبويارد بشأن المغزى الفلسفي أو الدفاعي لكتاب الفعل Action لبلونديل. إنَّ المُهمّة النقدية للفيلسوف، كما يتصوّرها دوميري، تسبق

التزامَ عقيدةٍ دينية محدّدة: «إنّه يُضيء ويُوضح ما هو سابق للإيمان الفعلي، وكذلك ما يستمرّ، من داخل الإيمان، متعلّقًا بالفرضيات الأولى التي يُمكن وينبغي أن يعرفها نقد عقلاني مبنيّ على هذه الفرضيات» (CR، 16).

لهذا ينبغي تجنُّب الخلط بين الوظيفة النقدية التي تُمارسها فلسفة الدّين بإزاء الفعل الدّيني وبين محكمة النقض العليا. وستظهر أسباب هذا الخطإ بوضوح أكبر حين نُوضح المعنى الذي خلعه دوميري على لفظة «نقدي». ويكفي الآن أن نقتبس الملحوظة الطويلة من كتاب الإيمان ليس صرخة التي يعترض فيها على تشبيه الفلسفة بقاضٍ في المحكمة العليا، تتحوّل السلطة الدّينيّة، قياسًا عليه، إلى قاضي صلح بسيط. ومن غير إزاحة الوعي الدّيني وآلياته الذاتية في التحكيم، فإنّ التحليل النظري والنقدي للفيلسوف لا يغفل أبدًا أنّه يبقى مُتمايزًا و«مُتعلّقًا بأنشطة الوعي الحيّة» (FC، 200). إنّ مُهمّته الوحيدة ـ النقدية بالمعنى المُتعالي والكانطي للكلمة ـ هي «تحديد الشروط التي تسمح للموضوع الدّيني بأن يتكوّن فيها بحرية على صعيده مع إرضاء مُتطلّبات العقل» (FC، 201).

التفسير والفهم: المسألة الإبستيمولوجيّة

مُهمّة فلسفة الدّين بإزاء الظاهرة الدّينيّة هي بالضرورة مُهمّة نقدية. والمسألة كلّها تكمن في تحديد معنى هذه الكلمة، لجعلها تقبل الاستعمال لأغراض فلسفة الدّين؛ وقد خصّص له دوميري نص النقد والدّين الذي لا يزال إلى يومنا هذا من أفضل النصوص المنهجيّة في موضوع فلسفة الدّين. وإذا كانت مادة فلسفة الدّين مكوّنة، في مُجملها، من تعبيرات دينية قابلة لأن يفهمها عامة الناس وقابلة للتحديد تاريخيًا، فإنّ المسألة النقدية تكمن في تحديد المنهج الفلسفي القادر على تعقُّل هذه التعبيرات.

ورهان دوميري الأساسي هو الدفاع عن منهج الفهم الذي يتخطّى مجرّد منهج التفسير الذي يُمكن أن تكتفي به العلوم الدّينيّة التي تحرص على إبراز نشوء الظاهرة. والاقتضاء الذي تقوم عليه فلسفة الدّين هو «أنّ كلّ دين هو سلوك روحي، ومعناه أكثر أهمية من الظرف التجريبي الذي أتاح له الخروج إلى النور» (CR، 18). إنّ المُهمّة الخاصة بالفيلسوف تقضي بتحديد هوية البنى من خلال عملية النشوء. فقد عاود دوميري إذن، على طريقته، الرّهانَ على إمكان التوصّل

إلى فهم «حَرْفي غير مجازي»* للدّين: «احترام الموضوع الدّيني في ما ينطوي عليه من خصوصية؛ والسعي إلى فهم الدّين من وِجهة نظر الدّين» أو، بمزيد من البساطة، «الرّضا، نهائيًا، بتركه يكون ما يريد هو أن يكون» (FC، 18).

فهل يُوافق هذا الرهان المطلب النقدي؟ إنّ الطموح النقدي للفيلسوف، على هذا الصعيد، مُتواضع وجذري في آنٍ واحد. فالشيء الوحيد الذي يُمكن أن يكشفه هو المعنى، والدلالة، والقصدية المتضمّنة في السلوكات الدّينيّة: «لا يُمكن أن نفهم إلّا إذا استعادت الدلالة المستخرجة المعنى الموجود في مُخيّلة صاحب التجربة» (CR، 16). ويكمن الخطأ في اعتقاد أنّ الفيلسوف يضطلع، استنادًا إلى ذلك، بمُهمّة ذات وجهين بالقياس إلى عمل اللاهوتي، أي النقد على طريقته، ولكنه بمعنى آخر غير معنى الفيلسوف. إنّ ما يفحصه الفيلسوف في الدّين هو الآتي: «إنه يتقصّى معنى الدّين؛ يتفحّص كيفيَّة إنعاش هذا المعنى البِنى المُعقّدة وتحريكه إيّاها، وكيفيَّة تصويبه، من خلالها، قِيَمًا ذات خصوصية (قِيَم المقدّس). وهو يفعل أكثر من ذلك: إذ يُحَدّدُ الظروف التي تسمح لهذا المعنى بأن يبقى مُتماسكًا، والكيفيّات التي على وَفقها تستطيع البنيات التي يتجسّد فيها المعنى أن تتوسّط، دون تناقض، القصد الذي يبلغ مداه الله» (FC, 202).

وتنجم عن ذلك مُفارقة أُخرى تأسيسية في فلسفة الدّين: إنّ مجهود الفهم الفلسفي للظاهرة الدّينيَّة، يعني في نهاية المطاف، الدلالة التي يُعطي الإنسان المتديّن بحدّ ذاته تجربتَهُ إيّاها. ولا يُمكن أن يتحصّن هذا الفهمُ خلف الوثائق الموضوعية. بل عليه، بعكس ذلك، أن يُعيد هذه الوثائق أنفسها إلى وعي قادر على بعث الحياة فيها. لذلك ينبغي، بالضرورة، الخضوع لـ المعنى الظاهر للسلوكات الدّينيَّة: «إنّ المعنى، بوصفه ظاهرًا دائمًا وإلّا ما كان موجودًا، يسقط بالضرورة، لأنّه ظاهر، في قبضة النقد» (CR، 17). وكلمة نقدي تكتسب هنا دلالة محدّدة، تبتعد جذريًا عن نصوص النقد «الجينالوجي» التي سنُخضعها قريبًا للدرس، والتي تجعل الكشف عن معنًى كامن مُستتر مخفيّ هدفًا لها، بل الكشف عن معنى مكبوت وراء المعنى الظاهر.

(*) Tautégorique، في مقابلة Allégorique الذي يقوم على الأمثال. [المترجم]

إنَّ فلسفة الدِّين، بما هي اختصاص صارم، ومنهجي ونقدي، غير موجودة بعد؛ بل ينبغي ابتكارها وتأسيسها. وهي، كما صوّرت لدوميري سنة 1957، ليست، بعد، سوى سلّة مُهملات تحوي كُلَّ شيء ولا تحوي شيئًا. ذلك أنه «ما دامت أنّ الفلسفة لم تمتلك أدواتها وقوانينها، فستظلُّ نوعًا مخيّبًا غير نقيّ وغير مفيد» (CR، 22).

إنَّ مشروع تأسيس إبستيمولوجي للتخصّص يندرج ضمن مسار دوميري الفلسفي، الذي بدأ بمُرافقة بلونديل. ولأنّه مُقتنع بأنَّ الإيمان لا يُمكن اختزاله في مجرّد صرخة، كان عليه «أن يسعى لمعرفة كيفيَّة إمكان المرء أن يظلّ مؤمنًا بعد نقد الدِّين، وأن يظلّ فيلسوفًا حتى بعد تأكيد مُحتمل للإيمان» (CR، 22). وكلّما تقدّم في هذا البحث، ازدادَ إدراكًا لجذريَّة المطلب النقدي، بِما حمله على الانتقال «من مُواجهة ثنائية في الفلسفة والدِّين إلى ضرورة نقد جذري للبِنى الدِّينيَّة التي تخضع حتى أعماقها للتفحّص والتدقيق من خلال المقولات والخُطاطات التي تستخدمها» (CR، 23).

وهذا التصريح ينطوي انطواءً حثيثًا على برنامج لنقد فلسفي للدِّين مبنيّ على أساس افتراض ضمني مفادُهُ أنّ «التفكير النقدي في موضوع الدِّين مُجْدٍ في الدِّين كما هو مُجدٍ في الفلسفة» (CR، 23). لكن ذلك غير مُمكن إلّا إذا قبل أن يحترم احترامًا كاملًا مبدأ الفصل بين المجالين، وهو مبدأ ناجم عن كون «الفعل الروحي الحيّ والعفوي سابق الوجود للتفكير النقدي ولا يقع في خانة النَّسق نفسه»، بِما يعني أيضًا أنّه «يظلّ مستمرًّا بعده للأسباب أنفسها التي جعلته موجودًا قبله» (CR، 25).

فلسفة الدِّين
على موعد مع العلوم الدِّينيَّة

انطلاقًا من هذه الاقتضاءات سعى دوميري إلى تحديد الشروط العامة التي ينبغي أن توفّرها فلسفة الدِّين الجديرة بهذا الاسم، انسجامًا مع المطلب النقدي للعقل. ومن وِجهة النظر الإبستيمولوجيّة، فإن المسألة الأساسية هي العلاقة بين فلسفة الدِّين والعلوم الدِّينيّة. إنَّ فلسفة الدِّين لا يُمكن ـ وإلّا أوشكت أن تتحوّلَ إلى تخصّص شبحي ـ أن تكتفي بالبقاء في مؤخّرة العلوم التجريبية، بل عليها

كذلك ألّا تُختزل في مجرّد نقد إبستيمولوجي لهذه العلوم. لذلك، يكمُنُ الحذر الذي يُمارسه العقل الفلسفي في «فضح المسلَّمات التي تقوم عليها كلّ مُمارسة منهجيَّة، ونكرِّر القول هنا، باسم نقد عام، إذا كان المنهج المُعتمد مُوافِقًا تمامًا للموضوع الذي يُتابعه» (CR، 28).

إنَّ خصوصية الممارسة الفلسفية للنقد، كما هي عند كانط، تعود إلى الصلة الأساسية بين «نقد العلم ونقد الوعي» (CR، 29). إنَّ دوميري يُبطل أيّ تصوّر لفلسفة الدِّين يُختزل فيه دَورُ الفيلسوف في دور جاحد يُمارسُهُ مُفتش الأعمال التي انتهى آخرون من إنجازها. من هنا تأتي الأُطروحة التالية، الأساسية في تصوُّره لمهمّات فلسفة الدِّين التي لا تُختزل في مجرد إبستيمولوجيا للعلوم الدِّينيَّة: «على فلسفة الدِّين أن تضطلع بـ نقد فلسفي للدِّين قبل أن تتولّى مُهمّة النقد الإبستيمولوجي للعلوم الدِّينيّة» (CR، 31).

وترتيب الأولويات الذي تضعه هذه الأُطروحة لا يقبل التغيير. ففلسفة الدِّين هي نقد فلسفي للمُعطى الدِّيني الذي يتخذ موضوعه اللُّغة الدِّينيَّة بتجلّياتها الكاملة، والتطوّر التاريخي للبِنى الدِّينيَّة، والقصدية التي تستخدم هذه البِنى في مُختلف مستويات الوعي، وذلك قبل أن تكون منهجيَّة للعلوم الدِّينيَّة أو نقدًا إبستيمولوجيًا للأبحاث الفعلية لهذه العلوم. ويمثّل هذا النقد، عندَ دوميري، «الحدث الأكثر أهمية في فلسفة الدِّين». غير أنَّه، لهذا السبب أيضًا، «الفعل الذي ظلّ في مُجمله الأكثر مجهولية» (CR، 34).

وحتى إذا كانت فلسفة الدِّين في أيامنا تستعين بـ «تاريخ الأديان مثلما تستعين فلسفة العلوم بتاريخ العلوم» (CR، 38)، فلا يعني ذلك أنَّها ربَّما لا تُصبحُ أبدًا نوعًا من «مكتب تسجيل» نتائج العلوم الدِّينيَّة. ولذلك، فإنَّ الحذر النقدي في الفلسفة ينبغي ألّا يُمارس على الخطابات الساذجة للإنسان المتديّن فحسبُ، بل كذلك على العلوم الدِّينيَّة أنفسِها؛ النقد بالمعنى الذي تفهم فيه الكلمة في سياق النقدية الكانطية، ولن يحدث ذلك إلّا إذا جعل هدفه حماية البُعد الذِّهني في الظواهر الدِّينيَّة. وبمعنى ما، فإنَّ مُهمّة الفيلسوف هي الدفاع عن مصالح المُؤمن ضد هَوَس الموضوعية الأُحادية في العلوم الدِّينيَّة.

تتعلّق المسألة الأساسية حتمًا بطبيعة هذا النقد الفلسفي المخصوص

وبغاياته. ورأى دوميري أنّ النقد لا ينفصل، شأنُهُ شأنُ الفلسفة المُتعالية عند كانط، عن النظرة الميتافيزيقية. وبهذا المعنى يقول: «الإبستيمولوجيا لا تكفي، وكذلك المنطق والنقد التاريخي. وينبغي بلوغ الميتافيزيقا، أي عندنا، مستوى النقد بالمعنى الدقيق للكلمة» (CR، 43). وكذلك ينبغي البحث عن منهج يُصبح جديرًا بتحقيق المطالب النقدية الموروثة عن الكانطية. وفي هذا الصدد، راهن دوميري على إمكان «مُمارسة النقد من غير المُوافقة على النزعة النقدية» (CR، 45)، أي من غير اختزال مُجمل التجربة البشرية المعيشة في مفهوم وحيد الجانب وأُحادي البُعد للتجربة بعد أن استنسخ من العلم.

المناهج الناقصة
(المسألة الميتانقدية)

على غرار تيليش، محّص دوميري أيضًا المناهج التي يستخدمها الفلاسفة في دراسة الدِّين. ففي بحث شائقٍ يُمكن نعته بـ «الميتانقدي» حلّل أربعة مناهج بَدَت له قاصرة:

1. بدأ بالمناهج التفسيرية المحضة، المُرتبطة كلّها، بطريقة أو بأُخرى، بالحُكم المُسبق الطبيعيّ الذي يُصرّ على الرغبة في تفسير الدِّين بغير الدِّين.

2. بعد ذلك، هناك المناهج المُسمّاة مناهج المواجهة التي تعمل على أساس ثنائية «تجعلنا نعتقد أنَّ المُعطى الدِّيني ليس مُبنيًا في صورة بشرية، ولو كان، من ناحية أُخرى، خارقًا» (CR، 178). إنَّ الثنائية الخفية في هذه المناهج ترتكز على فرضية أنَّ الدِّين والفلسفة متنافران تنافرًا عميقًا، بحيث إنَّهما ربّما لا يتقاربان إلّا بعد فوات الأوان. إنَّ هذا المنهج، حتى إذا لم يكن انفصاليًا بالمعنى الذي يُفيد أنَّ الأمر يتعلّق بقيام طلاق نهائي بين الدِّين والفلسفة، أي بوضع إله الفلاسفة مثلًا في حالة تنافس مع إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، يعرض على التفكير الفلسفي مادة دينية مكوّنة سابقًا، أي مسلّحة سابقًا على نحوٍ تامٍّ.

وغالبًا ما كانت هذه «الثنائية» الأرض الثقافية للفلاسفة المسيحيين الذين يُسائل دوميري منهم ثلاثة شهود مفضّلين: توما الأكويني، وبونافونتور (Bonaventure)، وفي المرحلة المُعاصرة موريس بلونديل. وهو يعلم، اعتمادًا

على بلونديل، أنه يحتاج إلى النضال طويلًا قبل أن ينجح في التحرّر من هذا «الرهن الثنائي»!

3. الحزمة الثالثة من المناهج مؤلّفة من مناهج التكوين القَبْلي التي تتمحور حول فكرة «الدِّين الطبيعي» الذي نعتقد أنه يتضمّن «سَلَفًا» بذور الدِّين الواقعي. إنَّ خطأها الجوهري هو إقصاء الدِّين الواقعي «من أجل استبداله بدين بِلا روح دينية» (CR، 178).

4. المنهج الرابع الذي يهتمّ به دوميري هو المنهج الظاهراتي الذي ينطلق من مبادئ الظاهراتية الهوسرلية، وهي المبادئ التي حاول بعض طلّابه، كما سنرى لاحقًا، أن يطبّقوها على الظاهرة الدِّينيَّة. وحسنَتُهُ الأساسية هي كونه اهتمّ بـ «إنقاذ الظواهر» من خلال وصفها، وذلك لفهم بنياتها الحدسية الحسّية والحَدْسية العقلية، تاركًا للعلوم الدِّينيَّة التفاسير التكوينية.

وحتى إذا كان الهدف الذي حدّده دوميري ذا صلةٍ بالمنهج الظاهراتي، ويهاجس نهم تجارب الوعي الدِّيني، إن صحّ القول، «من الداخل»، فهو يقدّر أنَّ هذا المنهج، بالرَّغْم من هذه المزايا، يتضمّن بُقعتين سوداوين: فهو، من جِهة، عندما اختار البِنية في مقابلة التكوين، يُجازف بالانحباس داخل وصف أيدوسي يتغاضى عن المُعطيات التاريخية أمام طريق مسدود. وهو، من جِهة أخرى، لن يتوصّل إلى تطوير المُخلّفات الأُنطولوجيَّة للنتائج التي يتوصّل إليها. والحال أنَّ على «النقد الفلسفي للدِّين»، عندَ دوميري الذي يستند، في هذا الخصوص، إلى جوزف مارشال (J. Maréchal) «أن يلتزم وينحاز، حتى حينما تستنكف ظاهراتية الدِّين عن فعل ذلك»، بما يقتضي أن يوضح «أُسسه الأُنطولوجيَّة التي لولاها لتعَذَّرَ الحكم الحقيقيّ على الوعي».

منهـج جديـد
منهج التمييز والتفرقة

لماذا يُولي دوميري نقاش المناهج التي يقدّر أنَّها غير كافية مكانةً مُهمّةً؟

يُمكن أن نقدّم إجابتينَ عن هذا السؤال. تأتي الأُولى من حرصه على شرعنة موقع فلسفة الدِّين داخل المناهج الفلسفية التي تدرّس في الجامعة. أمّا

الثانية، فهي أنَّ هذا النقاش يمهّد لمنهج أشاد به دوميري نفسه. ويكفي، إجمالًا، عرض المناهج الأربعة غير المُرضية لنفهم ضرورة العبور إلى منهج آخر: منهج الفهم بوساطة مَلَكة الحكم، الحريص على «الجمع بين حَدْس الجواهر وهاجس إعادة تفسيرها في سياقها التاريخي وتحقّقها الملموس» (CR، 179).

«الفهم» يُصبحُ عندئذٍ مُرادفًا لـ«إصدار حكم نقدي». وبعدما استلهم دوميري الاشتقاق اللغوي للفعل *krinein* في اليونانية، تحدّث أيضًا عن منهج تفرقة يُريد أن يجمع في حركة واحدة وحيدة المطالب المُتناقضة في الظاهر والمُتعلّقة بالفهم الدّينامي والثابت للظاهرة وبالوصف وبالحكم. إنَّ هذا «الفهم من طريق الحُكم» هو الذي يحقّق الدلالة الفلسفية المحضة لكلمة نقدي. ولهذا، فإنَّ «الإدراك المنهجي، أولًا لما يفعله الوعي، ثم للذي به أو بفضله يفعله»، هو الأمر المقصود في هذه الحالة (CR، 186).

إنَّ مركز الثقل وقُطب الرَّحى، في الوقت نفسه، لهذا التصوّر للنقد، يستندان إلى القُدرة على تمييز مضامين الوعي وكذلك على تمييز مراتب الوعي أو المستويات التفكيرية. وينبغي، في ما يتعلّق بالتطبيق، التمسّك دائمًا بالتمييز بين المقولات *catégories* والرسوم التصوّرية *schémes*، المُستلهمة من فلسفة كانط المُتعالية: «للتمييز بين البِنى الدِّينيَّة ومراتب الوعي، يكفي أن نميّز تلك التي تعبّر مفهوميًا عن المعقول، أي المقولات، من تلك التي تربط تخيليًا بين الفهم والمحسوس أي الرسوم التصوّرية» (CR، 211). ونفهم إذ ذاك الموضع الذي يكمن فيه الحُكم الحقيقي الذي يمارسه العقل النقدي: ليس له مُهمّة سوى «تقدير قيمة المقولات والرسوم التصوّرية، الصُّوَر والفِكَر» (PR I، 24).

لكن ما الذي يجعل هذا المنهج النقدي أرفع من سائر المناهج الأُخرى؟ هو أفضل من كلّ المناهج الأُخرى لأنّه نجح في تخطّي تباين الذات والموضوع بتشديده على التعالي الجذري الفائق الوصف لـ المُطلق. ولأنّه يعلّمنا كيفيَّة تمييز مُختلف مستويات الوعي وتخصيصها، فهو يُمَكّنُ من التوصّل إلى فهم لا يُفسد أبدًا الموضوع الذي يدرسه. وهو لا يضع نفسه أبدًا في موضع التعالي على الوعي الدِّيني لأنَّ ما يفعله ينحصر في كونه يتولّى، في إطار حركة التفكير النقدي، سيرورة التفكير الذاتي التي بدأت مع الوعي الدِّيني الحيّ، ويدفعها إلى

نهايتها. إنّ نقد الدّين، بالنسبة إليه، يكمن ببساطة «في تفحّص مُتزامن لمقاصد الشخص المُؤمن والموضوعات المُقابلة لها» (CR، 193).

وفي ما يتعلّق بفكرة الله، يُقرّ هذا المنهج بأن «العقل المتجسّد في البدن لا يُمكنه أن يستهدف الله بصفته موضوعًا يُناسِبُ قُدراته المعرفية؛ فهو لا يستطيع أن يستهدف غير الأشياء التي تُوحي بالله» (CR، 197). بهذا المعنى، وضع دوميري مسلّمة «تطابق عميق بين الدّين وسيرورة الوحي» (CR، 197)، بِما يعني أنّ «الدّين والوحي يُصبِحانِ مُترادفين» (CR، 194). كذلك، فإنّ منهج التفريق نجح في تسويغ وضعية كلّ دين وتاريخانيته تسويغًا تامًّا لكونه اكتشف فيه «الاستمرار، المُمتدّ شيئًا ما، لنظام وحي اختيرَ وتُبُنِّيَ لأسباب لا يتناولها التحليل» (CR، 199).

وبالرَّغم من تعقّد التجارب الدِّينيَّة، فإنَّ بِنيتها وآليتها الأساسية ترتكزان، في نهاية المطاف، على سيرورة الوحي هذه التي «تُتيح للوعي أن يشحن نفسه بتصوّرات لِلَّهِ، أو بمعنًى أشمل، للإلهيّ» (CR، 201). وبالنسبة إلى هذا التعريف الذي كان بإمكان هيغل أن يتعرّف نفسَهُ فيه، تُصبح المُهمّة النقدية مُزدوجة: إذ ينبغي التثبّت أولًا من التماسك الداخلي في نظام معيّن من التصوّرات الدِّينيَّة، ثم التثبّت من مُطابقة (أو عدم مُطابقة) هذا النظام للقصديَّة الدِّينيَّة بالمعنى الصحيح للكلمة، أي القصد الجذري للتعالي الذي يتعذّر حصره داخل حدود التمثّل.

المطلَق فوق - التراتبي trans-ordinal وإله الدّين

هذا التميز يستخدم، في نهاية المطافِ، خيارًا ميتافيزيقيًا استمدَّهُ دوميري من الأفلاطونية الجديدة. إنَّ تعدّدية المُستويات القصدية ليست مجرّد واقعةٍ من وقائع الوعي، بل هي تعود في جذورها إلى الدِّينامية الروحية نفسها التي لا يُمكن فهمها إلّا بصفتها مقصدًا للمُطلَقِ. بهذا المعنى، يقتضي تَصَوُّرُ نقد حاكم ومتفهم إناسة (أنثروبولوجيا) تقوم من جِهتها ضمنيًا على وجود ميتافيزيقا.

ومن لا يستطيع المُشاركة في هذا الخيار المُزدوج الميتافيزيقي

والأنثروبولوجي لن يستطيع المشاركة منهجيًا في مشروع البحث الطموح جدًا الذي عرضه دوميري على قرّائه في بداية كتابه فلسفة الدِّين. ذلك أنَّ قصديته النهائية هي فهم «مطلب المُطلق المعيش بصفته توتُّرًا نحو الله، وإن كانت معروضة على الوعي على شكل أفكار وصُوَر، انطلاقًا من أشياء ينظر إليها على أنها كاشفة عن الله» (CR، 215). إنَّ ذلك يقتضي تحديدًا دقيقًا للدِّين الذي «ليس سوى حضور الله، حينما ينعكس هذا الحضور على مُختلف مستويات الوعي التي غدت بذلك علامات كاشفة» (CR، 230).

إنَّ برنامج البحث، حينما يقترن مُباشرة بمُحاولة تفسير نقدي للدِّين المسيحي، لا يستخدم أقلّ من اثنتي عشرة مقولة أساسية تُوافِقُ شبه مُماثلة للرسوم التصويرية: المُطلق (رسم تصويري للتعالي)، والذات (النفس)، والنعمة (فوق الطبيعي)، والإيمان (الموزّع هو أيضًا على رسوم موجودات عارضة وعقدية محضة)، والحدث (مقولة تعكسها الرسوم التصويرية للوحي والإلهام والميثاق التي تُضاف إليها سلسلة الرسوم التصويرية الآتية: الخلق، والعناية الإلهية، وتاريخ الخلاص، والأُخرويات، والبعث، والخلود)، والمعجزة (الخارقة)، وكلمة الله، (والشفيع والوسيط)، والكلّي (الكنيسة)، والخطيئة (السقوط، والفداء، والتضحية، والجحيم)، وأخيرًا مقولة المحبة التي تعكسها رسوم تصويرية للنشوة (النسكية، والصوفية، والحياة المقدسة، والتقوى) (PR I، VIII-VII).

إنَّ فلسفة الدِّين الدوميرية، كما عُرضت على القارئ في شكلها المنشور، مُطابقة لاستخدامه المقولات الخمس الأُولى.

وأكثرُ هذه المقولات أساسيةً هي، بلا شكٍّ، مقولة المُطلق، التي خُصِّصَ لها كتاب مسألة الله في فلسفة الدِّين. ففي هذا الكتاب يشرح دوميري، بأوضح ما يُمكن، الاقتضاءات الضمنية الميتافيزيقية لكلّ مشروعه. إنَّ دوميري، بتمسّكه حتى النهاية بالتمييز بين «المُطلق الحواري» (الله، مصوّرًا على أنّه «أنت مُطلق» على طريقة بوبر Buber) والمُطلق الذي يسمّيه دوميري عابر الأقطاب «trans-ordinal» (PR I، 131)، أي ما لا يُوصف- كما وصفه اللاهوت السلبي بإفراط، وكذلك بالتمييز بين التشبيهية *anthropomorphisme* والعملانية

théandrisme (PR II، 285)، أراد أن يَهَبَ معنى نقديًا جديدًا للصيغة الهيغلية التي تدعونا إلى أن نتعرّف داخل الدِّين المسيحي الشكلَ الكلّي المُطلق للدِّين.

إنَّ الحَدْس الميتافيزيقي التوجيهي مُستعار من نظرية الفيض (hénologie) االتي طرحتها الأفلاطونية الجديدة: «إنَّ فكرة الله هي أكثر من فكرة، أكثر من تحديد وتعيين؛ إنَّها تعني ما يجعل الأفكار والتحديدات موجودةً داخل العقل. إنَّ الله يقع وراء الجوهر والوجود؛ ولا يُمكن أن نُطلق عليه اسم الكائن من غير احتراس. فالاسم الأفضل الذي يُناسبه هو الواحد»[5] (PR I، 5). ثُمَّ إنَّ دوميري، من موقع اقتناعه بأنَّ «اللاهوت السلبي هو وحده ما يُقاوم النقد»، يرفض أن يجعل من «المُطلق في الحوار» الذي يتوجّه الوعي الدِّيني إليه، التعبير الأسمى عن المُطلق. وما بعد هذا الأنت المُطلق يقف المُطلق الحقيقي الذي يُسمّيه دوميري «عابر ـ الأقطاب».

وتتضمّن هذه الفكرة عن «المطلق عابر ـ الأقطاب» فكرة دقيقة عن العقل البشري وعلاقته بـ المُطلق. فالذي هو مُطلق حقًّا، موجود في الوعي بصفته «مبدأ حرية وطاقة يجعل الوعي قادرًا على طرح كلّ شيء وعلى اعتراض أيّ شيء. إنَّ اكتشاف الله، أو بالأحرى اكتشاف الواحد (لأنَّ كلمة الله هي الاسم المقدّس الذي نَهَبُهُ كلّ الأديان لله)، يعني أن تسترجع في ذاتها هذه التلقائية-المنبع، هذه الحرية الصافية، وأن نفهم السبب الذي من أجله لا نستطيع بلوغه من غير أن نُضيف إليه، أي من غير أن نُعيد إدخال المتعدّد كما نمثّله نحن في كلّ محاولة لإدراك الوحدة التامة، الطاقة اللامتناهية» (PR I، 5).

هذه الأسطر القليلة التي لخّص بها دوميري نتائج دراسته لـ المُطلق، هي جوهر كلّ شيء، في الحقيقة. إنَّ هذا التصوّر يسمح بإقرار التعارض بين «إلٰه الفلاسفة» وإلٰه التقليد الدِّيني، لكن مع إعطاء معنى محدّد: الله الذي يؤكّده الوعي التلقائي في انطلاقته الدِّينيّة ولا يُعارِضُ إلٰهًا آخر، بل يُعارِضُ مفهومه المُصفّى أو المُطهّر في ضوء المُطلق عابر الأقطاب (PD، 21). إنَّ عبارة «عابر الأقطاب»

---

(5) ضمن هذا التأثير الذي مارسته الأفلاطونية الجديدة نتعرّف تأثير جان تروبار، وعلى الخصوص كتابه: Jean TROUILLARD *La Purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

تمنعنا من أيّ تصوّر قد يظهر المُطلق، استنادًا إليه، بصفته «عالمًا خلفيًا» أو «عالمًا فوقيًا». إنَّ المُطلق، بصفته مبدأ لكلّ كينونة ولكلّ معقولية، لا يستوي «فوق» العالم، ولا يقف «خلفه» كما يقف مخرج المسرحية في الكواليس؛ «إنّه ما به توجد المراتب والدرجات؛ هو بداهة فائضة، مصدر حياة، سخاء فيّاض، لكن في حالته الصافية، من غير أن يؤثّر أيّ تحديد في وحدته الشديدة البساطة» (PR I، 67).

ولا وجود لأدلة على وجود الله في اللاهوت الفلسفي، الذي يعترف بانتمائه مباشرة إلى اللاهوت السلبي، ولا لعقيدة المماثلة التي تتبع طريق التدرّج في الكمال *via eminentiae*، دافعة كلّ المزايا والفضائل التي يُمكن أن نكتسبها في الحياة الدنيا إلى مُنتهى كمالها. وحتى إذا استند دوميري إلى «الإرجاع الظاهراتي»، على طريقة هوسرل، فإنّه قد فسّر هذه الطريقة بالمعنى الذي اعتمدته الأفلاطونية الجديدة في العودة إلى الواحد الفائق الوصف الذي «ليس نظامًا، بل ما به يمكن أن يوجد النظام» (PD، 59).

ولأنّ «الإرجاع الفينومينولوجي» ليس له هدف سوى إعادة إيصالنا إلى المُطلق عابر الأقطاب، فهو في الحقيقة «إرجاع فيضي». و«الهداية»، وهي الكلمة المفتاحيَّة في اللُّغة الدِّينيَّة، تكتسب هنا المعنى الميتافيزيقي نفسه ـ لا المعنى السيكولوجي الصِّرف ـ لدى كلّ المفكّرين الذين ترجع أصولهم إلى «ميتافيزيقا الهداية». والفصل الثالث كلّه من كتاب مسألة الله في فلسفة الدِّين، الذي انخرط فيه دوميري في نقاش مُعمّق مع سارتر، يتمحور حول أُطروحة الرباط الداخلي بين التعالي الفيضي والإبداع الروحي. ولهذا، فالجوهري عندَهُ هو «دفع اللّامعرفة إلى ما وراء كلّ نظرة اختزالية، مع أنه يظلّ بالإمكان الاستغناء عن المفاهيم أو الخُطاطات التصويرية إذا أردنا التوجّه على نحوٍ مُجْدٍ إلى الله. إنَّ علينا أن نسمّي المُطلق، والأسماء كلها لا تُناسبه كذلك. لكنه هو من يبقى فوق كل الأسماء» (PR I، 205).

مغزى المسيحيّة

ينبغي أن ينطبق تمايز مُستويات الوعي، الذي استخدمه دوميري في فلسفته لِلدِّين، عندَهُ على كلّ التعبيرات والتجلّيات الدِّينيَّة، ومِن ثَمَّ على المسيحية أيضًا. ولهذا طعن في الاعتراض اللاهوتي الذي يرى أنّ المنهج النقدي يجب أن يعترف

بتصوره بإزاء «اكتمال المعنى المسيحي» الذي اكتشفته ديانة تَعُدُّ نفسها «ديانة فوق طبيعية» (FC، 199). ولا نقتصرُ على قولنا: إنّ الاعتراض غير صحيح (ما الديانة التي لا ترى أنها «فوق طبيعية؟») بل نُضيف كذلك أنّ الديانة المسيحية شكّلت موضوع البحث في مجلّدَي فلسفة الدِّين.

ومن أجل توضيح مغزى المسيحية توضيحًا فلسفيًا، صنّف دوميري تصوّراته الإسقاطية ودَقَّقَها بها استنادًا إلى مُستويات الوعي المُقابلة لكلٍّ منها. بَيْدَ أنَّ مثل هذا التوضيح لا يبتغي إعادة تكوين فكرة عامة عن المسيحية، كما لا يبتغي العكوفَ على نزع وِشاح الأُسطورة عنها، بل إنَّ مُهمّته أكثر تواضعًا وأكثر طموحًا في الوقت نفسه. وهي تكمن في تمييز وتحديد القصديّة والمحتوى التعبيري والتجلّيات الكبرى للدِّين المسيحي (PR I، 285).

مقولة الذات والنفس الدِّينيَّة: بحثًا عن أنثروبولوجيا نقدية.

المُهمّة الأولى للفلسفة النقدية هي توضيح المُقتضيات الأنثروبولوجيَّة للدِّين. نستنتج من ذلك أننا نرفض استخراج الأنثروبولوجيا مباشرة من الكتاب المقدّس وأن نجعلها «ميتافيزيقا الكتاب المقدّس». إنَّ الوعي الدِّينيّ يستخدم، أو يكاد، كل الوسائل في مادة الأنثروبولوجيا، فيعود إلى الفيلسوف تحليل الرسوم التصويرية والمقولات الأنثروبولوجيَّة التي تضمّ الموقف الدِّيني ومُختلف تعبيراته. ورأى دوميري أنّ على فلسفة الدِّين أن تبدأ ببناء «أنثروبولوجيا نقدية» (PR I، 3). ولهذا السؤال الأوّلي خَصَّصَ كلّ القسم الأول من المجلّد الأول من كتاب فلسفة الدِّين الذي يتناول مقولة الذات والرسوم التصويرية للنفس.

وبفضل الدِّين، بدرجةٍ كبيرةٍ، (أو بفضل الوحي على ما قال روزنتسفايغ) يكتشف الإنسان أنَّ له «نفسًا». وفي الروحانية المسيحية، كما في أيّ محلّ آخر، يتعلّق الأمر بفكرة متعدّدة المعاني، تشمل رسومًا تصويريةً كثيرة على الفيلسوف أن يحلّلها تحليلًا نقديًا. وذلك يُملي علينا، عندَ دوميري، أن نميّز «ثلاث حالات في مفهوم النفس» (PR I، 10)، ترقى كلّها إلى صنف واحد: «الأنا ـ الجوهر».

1. الوجه الأول، الأكثر دينية بامتياز، هو وجه «الأنا الخلاصي» الذي يكتشف قيمته المُطلقة في البحث عن ربّ الخلاص. «الله وخلاص نفسي»: ذاك

هو التعبير الكامل عن هذا الفهم الذاتي للموضوع. والمسألة النقدية هنا مُزدوجة: فمن جِهة، يُمكن التساؤل عن مدى كون البحث عن الخلاص يُتيح وحده للأنا أن تُحدّد ذاتها وأن تفهم نفسها فهمًا مناسبًا، ومن جهة أخرى، يُمكن أن نُطبّق عليها ما يقوله هوسرل عن الأنا التجريبية: «هي لا نتوصّل إلى تمييز العالم التي تنبثق منه والعالم الذي يشكّلها عنصرًا مترابطًا مع قضيته» (PR I، 16).

2. يبيّن التطوّر نفسه الذي عرفه الفكر المسيحي أنَّ «الأنا الخلاصي» الصِّرف اغتنى تدريجيًا بعناصر أنثروبولوجيَّة مأخوذة من الفلسفة. فما يبرز عندئذٍ هو صورة ثانية للنَّفس تجد تعبيرها الكلاسيكي في مذهب الأكويني. ويقدّم دوميري تصوّر النفس صورةً للجسد بِاسْم «الأنا ـ الصورة» (PR I، 18). إنَّ دوميري، وهو يُثني على الإنجازات الحاسمة التي حقّقها هذا التصوّر، وجد فيها رسمًا تصويريًا يجعلها هشّة شيئًا ما: رسمًا تصويريًا لنفس متمثّلة في جوهر، وهو يدعم مَلَكات، منفصلًا بعضها عن بعض، بدرجات متفاوتة. إنَّ المسألة الأساسية هنا هي معرفة مدى «وجوب أن نعتني بـ الشكل جوهرًا أو فعلًا روحيًا، ومدى جواز تشييء مَلَكات النفس من خلال منحها دعمًا» (PR I، 21). ولا يُمكن أن نُنقذ تصوّر الأنا ـ الصورة إلّا بالانتقال من الجوهريَّة إلى الوظيفية (PR I، 24).

3. هل ينبغي البحث عن حلّ المشكلة من جهة الشخصانية، على غرار الشخصانية المسيحية لدى موريس نيدونسيل (M. Nédoncelle)؟ إذا علمنا أنّ «المذاهب الشخصانية تحظى منذ البدء بالحظوة في المناخ المسيحي» (PR I، 26)، فإنّ دوميري يُعرِبُ عن نفور نقدي من تضخّم المذاهب الشخصانية الدِّينيَّة. فهي مصابة أيضًا «برسم تصويري مصطنع» لا يمضي بعيدًا في تصوّر الإبداعية الروحية: «يُعلَن الشخص حرًّا، مستقلًا، واعيًا، مسؤولًا، موهوبًا بروح مُبادرة عقلية وأخلاقية. وفي اللحظة نفسها، يُمتدح القَبول والاستسلام للأفكار أو القِيَم التي يتضمّنها الجوهر الإلهي. ولأنّ الشخص متلقٍّ يعتقد أنه مُبدع، ولأنّه طيّع يعتقد أنه خلّاق»؛ (PR I، 31) فيقترح دوميري «الثأر للشخصانية» (PR I، 33) ضدّ هذه الإغواءات الداعية إلى تخيّل «القِيَم فائضة عن الوعي وموجودة، بمعنى ما، قبل الحرية».

4. الصورة التي يُضفيها على هذا «الثأر» متضمّنة في نظرية الأنا الروحية التي أسهب طويلًا في تطويرها بِاسْم «الفعل ـ الشريعة»، وهو الاسم التقني الذي يعني به دوميري الجوهر الأكثر حميمية في الروح. وهو يحدّده بأربعة ملامح توصيفية: الوضع ـ الذاتي المُرادف للتشريع الذاتي، أي القُدرة على الابتكار الذاتي بحرية؛ والفرادة التي تعني أنَّ «الكلّ عقل طريقته في احتمال أعباء جملة الحقائق والقِيَم» (PR I، 56)، وهو ما يجعل منه شخصًا، بالمعنى الأعمق للكلمة؛ والحرية المُنتجة، بعيدًا عن مجرّد حرية الاختيار أو حرية الحياد؛ والخلود الحيّ، أي التزميني.

ويُشير دوميري إلى أنَّ هذا التصوّر للفرديَّة الروحية لا يُفهم إلّا في ضوء تصوّر محدّد للمُطلق: المُطلق الفيضي أو «عابر الأقطاب». فما من تموضع ذاتي إلّا على خلفية تفرّد رباني من المُهمّ عدم مُماثلته مع صورة الله علة ذاته *Causa sui*. وثَمَّةَ جملة واحدة تختصر كليًّا قمّة هذا التصوّر عن العلاقة بين النفس والله، التي تتخطّى المُطلق الحواري: «وحده إله، قادر على تقاسم تلقائيته، هو وَحدَهُ يستطيع تحقيق خلاص الروح وكرامتها» (PR I، 70).

وإحدى أهم النتائج الأنثروبولوجيَّة لهذا التحديد للكينونة الروحية متضمّنة في الأطروحة الآتية: «الخلود والزمن يُحالان مجدّدًا، من حيث المبدأ، على الفعل ـ الشريعة، لا على الواحد» (PR I، 72). وهذه الأطروحة تُهاجم بعنف أنثروبولوجيا مذاهب التناهي، مثل أنثروبولوجيا هايدغر. وقد يكون بالإمكانِ أن تنقل إلى التصوّر الهايدغري للهَمّ عبارة توما الأكويني التي أوردها دوميري في الهامش: «في جهنم لا تُوجد أبدية حقيقية بل يوجَد زمان يجري *In inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus*»، والتي يُمكن أن نُعلّق عليها بالقول: الجحيم زمانية تدوم إلى ما لا نهاية له.

إنَّ المسألة الأساسية للأنثروبولوجيا الدِّينيَّة ليست، على كلّ حال، عندَ دوميري، هي الموضوع الذي يطول نقاشه والذي يتعلّق بالتعارض بين الزمانية الدائرية الحلقية للأسطورة والزمانية الخطّية في الكتاب المقدّس. وهي أعمقُ كثيرًا من المسألة الأوغسطينية المُتعلّقة بالتوسّع *distentio* الذي يقسم النفس بين الزمن والأبدية، وهو ما يُلزمه طرحَ السؤال عن المعنى نفسه «الأبدية التزمينية»

للنفس. وقد حلَّ دوميري هذه المسألة بالأطروحة الآتية: «الأبدية حياة متدفّقة، وحدة موحَّدة؛ إنَّها التموضع الذاتي نفسه؛ راهنة دائمًا، حاضرة ذاتيًا، ناظمة ذاتيًا. فهي لذلك تُبقي الفعل ـ الشريعة أمينًا لذاته بعيدًا عن التباين في مواقف الوعي والتعدّدية المُعبِّرة» (PR I، 84). وفي ضمن هذه الحدود الدقيقة جدًا يوافق على المأثور في الكتاب المقدس الذي يجعل الإنسان صورة لله، مع تحديده أنّ ذلك لا يُمكن، بأيّ حال من الأحوال، أن يجعل الإنسان تعبيرًا مُباشرًا عن المُطلق نفسه ومُطابقًا له.

وفي ضوء هذا التخصيص للفعل ـ الشريعة يُصبح بالإمكان قطع اجتياز المسار الكامل من عمليات الوعي ومُستوياته الأخرى، من المُستوى الروحي إلى المُستوى الحسّي مرورًا بالمُستوى العقلي (PR I، 93)، ومن ذلك تجلّيات الوعي الدِّيني الذي يشتمل، بصفته روحانيَّةً حيّة، على كلّ مساحة الوعي. «لأنَّ كُلًا منَّا [...] كائن مركّب ومعذّب، يُصبحُ الدِّين هو نفسه، على صورة الإنسانية، تطوّرًا موجَّهًا وإن كان مشتّتًا» (PR I، 136). ومن بالغ الأهمية ألّا نُسيء فهم هدف هذا التطوّر: «يستمدّ الدِّين معناه من أنَّ الاهتداء إلى الله يلتقي، في قِمته، الحضور الذي لا يغيب، حضور الواحد» (PR I، 134).

النعمة موضوعًا فلسفيًا: علاقة الطبيعة الناسوتية اللاهوتية ورسومها التصويرية.

الموضوع الثاني الذي واجهه دوميري في كتابه فلسفة الدِّين، هو موضوع النعمة. فقد اختير العنوان العام للقسم الثاني بعناية: يتعلّق الأمر بتحليل مقولة النعمة والرسم التصويري لما فوق الطبيعة اللذين لهما صِلة بالمفهوم الدِّيني للخلاص. ويمكن أن تُقرَأ المقدّمة العامة لهذا القسم بصفتها خطابًا جديدًا في المنهج يُوضح فيه دوميري بعض ملامح منهجه النقدي المُتعلّقة مباشرة بمسألة أهلية أو عدم أهلية النقد بإزاء ما يبدو أنّه المجال المحجوز للمؤمن أو للّاهوتي: التجربة الحيّة للنعمة الإلهية. ما الذي يجعلُ السؤال الأصلي للمؤمن ـ «معرفة مدى كون الوعي في ذاته هو خلاصه الخاص أو كون خلاصه يأتيه من المُطلق» (PR I، 140) يدخل في اهتمام الفلسفة؟ أوَلَم يكن ينبغي الإحساس بآثار النعمة لكي يمكن التحدّث عنها بعلمٍ وبصيرة؟

ونقضي إجابة دوميري، هنا، أيضًا، بـ «تمييز مسارات الروحانية الحيَّة ووسائل التعبير عنها» (PR I، 142). وعلى هذا الصعيد أيضًا، ليس الإيمان مجرّد صرخة، بل هو لغة تعبيرية تلجأ إلى مقولات ورسوم تصويريّة قد تكون مُطابقةً بدرجةٍ أو بأخرى للهدف البعيد للتجربة. هنا بالتحديد يتدخّل الفيلسوف: «يختفي كلّ شيء في فعل الإيمان، كلّ شيء إلّا ما يتطلّبه موقعه داخل الحضور الواعي أي معرفة المعنى الذي يُعطاه والتعبيرات عن هذا المعنى» (PR I، 143). بهذا المعنى بالتحديد يُمكن أن يُطرح تحليل نقدي لمفهومي النعمة وما فوق الطبيعة، دون خشيةٍ أن يتجاوز الفيلسوف، بسبب ذلك، وبغير حق، حقل التجربة الدِّينيَّة.

هذا الموقف المبدئي يستتبع وجود مواقف متفرّعة متعدّدة ومُهمّة تستحقّ منا أن نُثيرها، ما دامت مُهمّة لمُتابعة بحثنا.

1. الموقف الأول ذو الصّلة هو مُماثلة الدِّين بالروحانية الحيّة. فليس محض مصادفةٍ أن تُثار هنا هذه الأُطروحة التي صيغت أيضًا في الفصل الأول من كتاب مسألة الله في فلسفة الدِّين *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*. إنَّ تجربة النعمة هي تجربة الروح الإلهية التي تأتي لإغاثة البشر في ضعفهم. في هذا السياق بالتحديد يتساءل دوميري عن الدلالة النقدية للمفهوم المسيحي المُتعلّق بـ الروح القدس بصفته عنصرًا في الثالوث المسيحي.

2. يتعلّق الأمر، إذا نُظر إليه من الخارج، ببحث تاريخي واسع يتناول المُفردات اللغوية المُتعلّقة بالنعمة، من العبارات الواردة في العهد القديم والعهد الجديد إلى الصياغات اللاهوتية اليونانية واللاتينية والمدرسية، والسّجالات المتعلّقة بالنعمة في عصر الإصلاح، مع امتداد كلّ ذلك في الحركة الجانسينيّة (jansénisme). مع ذلك، قد يكون من الخطإ اعتقادُ أنَّ التاريخ هو الذي سيُوفّر لنا الإجابة عن السؤال النقدي. ففي حين يُسجّل المؤرّخ انقطاعات وانزياحات، يطرح الناقد السؤال المُعاكس: «كيف يُمكن، بالرّغم من التحوّلات التي تطرأ على مثل هذه المقولة وبالرّغم من

تبديل الرسوم التصويرية الجارية في ظلّ هذه المقولة، أن تدوم الدلالة نفسُها وأن تنتشر، بل أن تتطهّر وتتهذّب؟» (PR I، 145). بهذا المعنى ينبغي أن نفهم تصنيف المنهج التكويني *génétique* المُشار إليه آنفًا: «الأمر لا يتعلّق بالعثور على مراحل الدِّين المتتالية، بل يتعلّق بالعثور على طبقاته» (PR I، 146)، يقول دوميري، متأثرًا بألان (Alain).

3. مع ذلك، لا يتردّد دوميري، من موقع وعيه لِكون مقولة النعمة موجودة ضمنيًا، هي أيضًا، داخل عددٍ كبيرٍ من الرسوم التصويرية - الأبوية، والابنوية، والإلهية، والزمانيَّة، والفيزيقيَّة، والقانونية، إلخ - في أن يراها مقولة أساسية، بدلًا من أن يختزلها في مجرّد تصوّر خيالي بسيط، كما هي حال التصوّر المكاني لما فوق الطبيعة. ذلك أنَّ بحثه التاريخي محكوم بالأُطروحة الآتية: «النعمة مقولة بالمعنى الصحيح للكلمة؛ إنَّها تفيض عن كلّ تصوّر تخيّلي. في حين أنّ ما فوق الطبيعة ليس، بالمعنى الدقيق للكلمة، سوى صورة رسمٍ تصويري كما يشهد الاشتقاق اللغوي على ذلك. إلا أنّ تطوّرًا غريبًا للُغة جعل المفردة تميل أكثر فأكثر إلى أن تؤدّي دورًا مُماثلًا للنعمة» (PR I، 149). وحتى إذا رفض دوميري أن يختزل موضوع النعمة في موضوع الصلاة، فإنَّ الصلاة، التي يلتمس فيها المؤمن العطف الإلهي، هي التي تدلّ على أننا أمام مقولة أساسية: «لا صلاة حقيقية من غير نعمة» (PR I، 152).

4. التنبيه المنهجي الأخير الذي يستحقّ لفت انتباهنا مُشار إليه في بداية دراسة لغة الكتاب المقدس المُتعلّقة بالنعمة: «إنَّ للُغة تقلّباتها: فكرة النعمة ليست محمولة، بالضرورة، في كلمة نعمة *grâce*، أو في الأقل لا تقتصر عليها» (PR I، 158). من هنا تأتي أهمية عدم الخلط بين تصوّر خيالي لِرسم تصويري (Schème) وتمثّل (représentation)، ومن باب أولى عدم اختزالها في تعبيرها اللُغوي. «إنَّ التخطيطية (schématisme) هي إلى جانب الموقف لا إلى جانب الغلاف الكلامي» (PR I، 155)، وهو ما يلزم الناقد أن «يحدِّد الدلالات الدِّينيَّة ويحصرها استنادًا إلى المواقف التي تجسّدها أكثر بدلًا من الاستناد إلى الكلمات» (PR I، 158).

إنّ محاولة أن نَخُصّ كلّ رسم تصويري مسجّل في السّجل (shéme) ومحفوظ في السّجل التاريخي بمؤشر نقدي يَصْدُقُ عليه، تُفضي إلى فكرة «الحرية التأليهية»، بما يدفع إلى فحص ميتافيزيقي صِرْف لمفهومي النعمة وما فوق الطبيعي. وحينما نتساءل عن مدى تعلُّق الأمر بـ «أفكار مُتماسكة تستجيب لحركة الهداية الروحية» (PR I، 277)، يعثر دوميري على سؤال أساسي لمُعلّمه بلونديل، غير أنَّ جوابه الخاص يتبع الطريق الجذري لـ «الفناء» «décréation»، بالمعنى الذي اختارته سيمون فايل (S. Weil)، وبمعنى الجذبة في الأفلاطونية الجديدة، كما فسّره جان ترويار (J. Trouillard): «يحدثُ [. . .] في لحظة ما، لكي تُكمل الروح اهتداءها، أن تدخل في الجذبة، بالمعنى الأفلوطيني أو الديونيسوزي. غير أنَّ الدخول في الجذبة هو بالتحديد الخروج من التمركز في الذات إلى التمركز في الله؛ هو اكتشاف أنَّ المرء لا يكون هو نفسه إلّا لأنَّ الله يَهَبه أن يكون؛ بكلمة، هو أن تعرف أنَّ الروحانية المُتنامية المُتدرّجة لا تقوم حقيقة إلّا بالجوهر المُضاعف، والتموضع الذاتي المعقول لا يقوم بغير الذات الإلهية» (PR I، 283).

ما وراء «الإيمان ـ التوحيدي» و«الإيمان المتقلّب»:

البنية الإسقاطية للإيمان الدّيني ومغزاها.

المجلّد الثاني من كتاب فلسفة الدّين مخصّص كلّه لموضوع واحدٍ: التحليل النقدي للإيمان الدّيني معزّزًا بمُثُل الإيمان المسيحي. هنا أيضًا يسعى دوميري إلى أن يُطبّق على فعل الإيمان المطلب النقدي الأساسي الخاص بتحديد مُستويات الإدراك الحسّي، بعد أن عرف فعل الإيمان من خلال ميزته الخاصة بأنّه فعلٌ من أفعال الوعي (*fides qua*) كما من خلال الأغراض التي يصبو إليها (*fides quae*). والمسألة هي أن نفهم المعنى الذي يُمكن به أن يدمج الإيمانُ عددًا ملحوظًا من العناصر المُتنافرة، من غير أن يشوّش ويُعتّم، مع ذلك، هدفه السامي.

وتفترض صياغة المسألة الاعتراض على تصوّرين أُحاديين للإيمان: التصوّر المُتجانس لإيمان تتكتّل عناصره كلها والتصوّر المُضاد، المُشار إليه سابقًا، المُتعلّق بإيمان قد يتكوّن من عناصر قديمةٍ مُتنافرة. وفي منظور دوميري النقدي،

لا يفسّر «الغنى الباذخ» للمضامين بغير «تزايد أنشطة الوعي وتكاثرها» (PR II، 11).

غير أنّ على الناقد ألّا يكتفي بالبحث عن مؤشّرات الإدراك الحسّي الدالّة على مضامين الإيمان؛ بل عليه أيضًا أن يُسَوِّغ طريقة الاعتقاد، وفعل الإيمان بصفته فعل إيمان. فلا البحث التاريخي ولا التحليل السيكولوجي يكفيان لذلك، أيًا تكن فرادة قيمة التعليمات التي تقدّم للفيلسوف.

إنّ مُهمّة التعليل النقدي، كما يصوّره دوميري، إذا قيل عن مقولة الإيمان ورسومها التصويرية، هي «تعيين حدود دلالة الإيمان وقيمته تعيينًا نقديًا» (PR II، 21). ويقتضي ذلك رفع ثلاث قضايا في مستوًى واحدٍ من الأهمية: الطريقة التي يُقيم بها الإيمان رباطًا لا ينفصم بين الوقائع والعقيدة؛ ورسوخ هذا الرباط أو تماسكه؛ ونَمَط العقلية التخيّلية والوجدانية التي تميّز الإيمان بصفته إيمانًا. وما هو حاضر في كلّ من هذه المسائل هو دائمًا المشكلةُ التي يطرحُها الدِّين المُلهم على الفلسفة.

1. الوجه الأول للإلهام فيما يتعلّق بالإيمان يعود إلى كون «إلهام الأديان، كما هي حالُ كلّ إلهام بشري، ينشأ من تقاطع الواقع مع الفكرة، الحدث مع البنية» (PR II، 73). فهل يُمكن حلّ هذه المشكلة مع تجنّب الوقوع في الفخ المُزدوج لـ «التجريبية الفلسفية المؤدّية إلى الخارجيَّة الدِّينيَّة» ولـ «العقلانية المحايثة التي لا تحترم كثيرًا مُعطيات الموضوع» (PR II، 27)؟.

الجواب عن هذا السؤال، كما عن السؤالين الآخرين، يُقحم فكرة محدّدة عن الوعي الدِّيني يميّزها دوميري، ككلّ أشكال الوعي، بـ «بنيتها الإسقاطية» (PR II، 33). وينبغي الاحتراس من إلصاق فكرة الوهم بهذه الفكرة، على غِرار ما فعل فيورباخ. فليست هذه البِنية الإسقاطية العلامة المميّزة لكلّ وعي مجسَّد فحسبُ؛ بل إنّه لا يُمكن الوعيَ الدِّيني، في مقابلة ذلك، أن يبلغ المُطلق الذي يتطلّع إليه، إلّا باتّباع «طُرق العفوية الإسقاطية» (PR II، 37) التي تحدّد بِنيته بحيث يمكن للوعي الديني الوصول إلى المطلق الذي يتطلّع إليه. إنّ نعت «الإسقاطية»، كما يستخدمه دوميري، لا يتضمّن القدرة الإيهامية التي تُضفي على واقع معيّن دلالة «أيديولوجيّة»؛ بل هو، بعكس ذلك، يشكّل رديفًا لتعبير «الوعي المتفكّر» (FC، 244). إنّ الوعي، مفهومًا بهذا المعنى، «إسقاطي لأنّه تعبيري، ولأنّ قصديته

الموضوعية لا يُمكن إلّا أن تعبّر عن نفسها، ولا يُمكن إلّا أن تُسقَط على مُختلف مستويات التمثّلات» (FC، 245).

وبناءً على هذا التحفّظ، انطلق دوميري في بحث تاريخي طويل عن الطريقة التي حدثَ فيها التلاقي بين يسوع التاريخي ومسيح الإيمان. وقد بلغ ذروته في تأكيد «أنَّ كلّ شيء حدثَ كما لو أنَّ يسوع قد بشّر بالحياة الباطنية حتى لا يفهم إلّا من وراء صليبه. غير أنَّ ما أعلنه، وما كان عليه، اكتُشف دفعة واحدة. ولم يكن قادرًا على أن يكون في شخصه إلّا ما كان ينادي به: الله حاضر بين البشر. والارتداد المكثّف على يسوع من جانب البِنى الدّينيّة التي قد تلقّاها ونقل مواضعها، ولكنها لم تستخرج إلاّ لاحقًا، هو، في جوهره، التجربة المكوّنة للمسيحية» (PR II، 104-105).

2. السؤال الأساسي الثاني موروث من عصر الأنوار، وعلى نحوٍ أدقّ من كتاب تربية الجنس البشري *L'Éducation du genre humain* لكاتبه ليسينغ: المقولات والصُوَر الدّينيّة المُرتكزة على مبدإ «إسقاط المقدّس على الأشياء» والتعدّدية اللّامتناهية في الوقائع العارضة الدّينيّة ورؤيا العالم الأسطوري، أليست هذه كلّها دليلًا قاطعًا على أنَّ الإيمان الدّيني ليس، في أحسن الأحوال، سوى طفولة العقل، والمرحلة التي على العقل الراشد، بالضرورة، أن يتحرّر منها؟ هنا أيضًا يتعلّق الجواب بفهم صحيح للبِنية الإسقاطية الخاصة بكلّ وعي عفوي، ومن ذلك الوعي الدّيني بتعبيره المسيحي.

وسيرًا على نهج رودولف أوتّو (R. Otto) وجيراردوس فان دير لوف (G. Van der Leeuw) وميرسيا إلياد (M. Eliade)، رأى دوميري في العملية التعبّدية بِنية شاملة للوعي الدّيني. فحيثما وجد الدّين وُجِدَ بالضرورة «إسقاط المقدّس» (PR II، 114)، ويمكن أن يتخذ أشكالًا متعدّدةً على صعيد التمثّلات أو على صعيد المواقف والتصرّفات الطقوسية. ولا شيء يضمن لنا أن تكونَ المسيحية مُستثناةً من هذه القاعدة العامة. وكلّ ما يمكن قوله هو أنَّ المقدّس الكلّي يتمركز في شخص المسيح الوحيد، من غير أن يتغيّر، في مقابلة ذلك، أيّ شيء في عمليات الإسقاط التعبّدية. والسؤال الأساسي هو معرفة مدى تصوّر المقدس بصفته خَصيصةً من الخصائص السرّية الملازمة لبعض الأشياء، ما يُعادل وعيًا

مُستلبًا للأشياء المُقدّسة، أو، بعكس ذلك، مدى وضع السيرورة التعبّدية في خدمة هدف متسام ينتزع الوعي من نفسه ويحمله نحو المُطلق.

والمبدأ نفسُهُ يَصْدُقُ على مختلف الوقائع التي تشكّل إلهام الأديان. ولذلك، تكمُنُ همّة الناقد في مراعاة تعدّد معاني ودلالات مفهوم «الواقع» كما هو مُستخدم في الوعي الدِّيني، ومن ذلك الوعي المسيحي. بهذه الطريقة توافِقُ فكرةُ دوميري فكرةَ بلونديل عن «التاريخ والمعتقد» التي تُفيد أنه «لا يُنتَقَلُ من الوقائع الدِّينيَّة إلى تأويلها ومن التاريخ إلى المعتقد، إلّا اعتمادًا على مبدإ تكامل خصوصي يسمى التراث» (PR II، 130). والصعوبة كلّها تكمن في تحويل مفهوم نقدي لـ التراث لا يُمكن اختصاره إلى نظرة تقليدية مُحافظة مقنّعة.

ويتجه دوميري الوِجهة نفسها في جوابه عن المأخذ الآتي: ربّما لا يكون الإيمان إلّا نوعًا من «الميثولوجيا» المقنّعة شيئًا ما. وهذا المأخذ يفترض وجود مفهوم لِـ «الأُسطورة» يقتضي بالتحديد أن يكون واضحًا. ففي هذه النقطة، تتقاطع أفكار دوميري وأفكار شيلّنغ في كتابيه فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي. وحتى إذا لم يقرن بدقّة كلّ تجلّيات الوعي الأسطوري بالسيرورة المتألّهة، فهو يؤيّد الفكرة الأساسية نفسها التي تفيد أنّ «الأُسطورة تبلغ المُطلق لا ببناءاتها، بل لأنّها نِتاج قوة تطرح قضية المُطلق، وتطرحها لتنتقل إلى شكل التعبير» (PR II، 157).

والأُسطورة، مفهومةً بهذا المعنى ومن غير أن تتحوّل إلى «لعبة غشّ»، هي «الاختراق الأول في اتجاه الفكرة، الفتح الأول للقيمة، ومن يدري؟ فربما تكون الطريقة الوحيدة لإدخال الأفكار والقِيَم إلى عُمق الوعي، حتى حين ستتدخّل الرقابة العقلية للتنقية والتطهير» (PR II، 163). لذلك، لا معنى للرغبة في تحصين الإيمان المسيحي من تسلّل أيّ عنصر أُسطوري، كما يفترض ذلك برنامج نزع الأسْطرة الجذري. ويُمكن، في الأكثر، تمييز خصوصيته بالكلام على «أسطرة التاريخ»، بما يعني أنّ المسيحية تقدّم نفسها بصفتها «أسطورة تستند إلى التاريخ، بل أكثر من ذلك بصفتها أُسطورة مَدْعوّة إلى الإفصاح عن دلالات المضمون الفعلي لتاريخ فعلي» (PR II، 167-168).

3. هذه التحليلات كلّها تجد مآلها في نظرية «الجذر الرباعي لعبارات

الإيمان» (عنوان مُستوحى من عنوان التحليل المشهور لشوبنهاور: في الجذر الرباعي للمنصر العقلي). وهي تقدّم الجواب عن السؤال الثالث الأساسي الذي تطرحه الفلسفة النقدية على مقولة الإيمان: إلى أيّ نوع من الذهنية تنتمي: العاطفية، أو الفكرية، أو التخيّلية؟

الجواب يكمن في كلمة واحدة: «يدعم الإيمان هدفًا مُتساميًا، مُعبّرًا عن نفسه من طريق الإسقاط» (PR II، 181). فيصبح السؤال الحقيقي حينئذٍ هو معرفة الكيفيَّة التي يُصبح بها الإيمان متوقّفًا على «الذهنية الإسقاطية» مع بقائه محافظًا على هدف التعالي. وعلى مثال الفكرة المسيحية عن الفداء، استخرج دوميري ما أسماه الجذر الرباعي لتعبيرات الإيمان الدِّيني بصفته إيمانًا دينيًا. وقد اقتضى الأمر استخدام أربعة مُستويات متمايزة ينبغي عدم الخلط بينها ويُمكن تمييز كلٌّ منها وتوضيحه في جملة نموذجيَّةٍ (PR II، 201). 1. «يتطلّع الإنسان إلى الخلاص»: هذه الجُملة تُظهِرُ المستوى السيكولوجي، الشعور بالخطإ والخطيئة؛ 2. «ينبغي إنقاذ الإنسان من طريق الفداء»: هذه الجملة تنتمي إلى المُستوى الميثولوجي، إذ يَعُدُّ الإنسان نفسه رهنَ الصراع بين قوى الخير والشرّ المُتنازعة؛ 3. «الإنسان يحتاج إلى أن يُفتدى بالدم»: تنقلنا هذه الجُملة «من غير صعوبة» (PR II، 192) من الأُسطورة إلى البِنى الاجتماعية والمؤسّساتية. وأكثر المؤسسات الدِّينيَّة أهمّيَّةً هي، بلا شكٌّ، المؤسسة الطقوسية والقربانية التي تتحوّل فيها الخُطاطة الدِّينيَّة إلى عبادات كما تُعاش بصفتها «اتّحادًا فاعلًا بالمطلَق (الله)». هنا يكمن سرّها، يُضيف دوميري، وكذلك قوتها، بالرَّغْم من غموض الأحداث والحركات (PR II، 199)؛ 4. «يُشبع الإنسان حاجته إلى الفداء بدم المسيح»: هذه الجُملة تجذّر مُؤسّسة القرابين في واقعة تاريخية محدّدة. فهي، بهذا المعنى، تعود إلى المستوى التاريخي.

والطريقة التي يميّز بها دوميري هذا المُستوى التاريخي تطابق أطروحته المتعلّقة بالرابط التأسيسي بين الواقعة factualité الدِّينيَّة والتراث الحيّ؛ فهو «في وضع تُدمج فيه الدلالات دائمًا، فحيث يعيش التراث تمرّ طريق الإيمان» (PR II، 214). إنّ مُماثلة الوعي الدِّيني بالوعي الإسقاطي، بعيدًا عن كونها مُؤدية

للدِّين، تُنصف حقيقته المتجسّدة كاملة، حجر العثرة الدائم أمام الفلاسفة الباحثين عن «ديانة طبيعية» تخرج مباشرة من دماغ الفلاسفة، مثلما خرجت أثينا من دماغ زيوس. إنَّها تُتيح فهم الدِّين «بصفته نمط حياة في هذا العالم، يميل إلى التشكيك في هذا العالم بالاستناد إليه» (PR II، 220). وبعد الإقرار الكامل بشرعية اللعبة (أو اللعب)، لعبة الوعي الإسقاطي، يُمكن أن يستخرج الناقدُ من الأديان ما يُمكن أن تُعطينا إياه: «وسيلة التطلّع بوساطتها من قُرب إلى دلالة وحيدة ذات صِلَة بـ الفائق الوصف، بـ المُطلق» (PR II، 221).

وتجدر الإشارة كذلك إلى الطريقة التي يحلّ بها دوميري المسألة المُتعلّقة بحقيقة الدِّين. فما من جواب مُمكن آخر غير ذاك القائل إنَّ الدِّين، في الروحانية الحيَّة، لا يُطابِقُ التجسيمية بل يُطابِقُ «الإلهيّة (التألّه théandrisme)»: الإيمان حينئذٍ هو «رفض فصل التعالي عن المُحايثة؛ إنَّه الرغبة في أن ترى صورة التعالي في المُحايثة، أو كذلك، الرغبة في عدم إيجاد معنى لكلمة الله إلّا بكشف النقاب عما يشتمل عليه، من خلال عملية كشف طويلة لحالات ملموسة» (PR II، 236).

ورأى دوميري أنّنا عندما نستحضر البِنية الإسقاطية كلّيًا للإيمان الدِّيني لا يعني ذلك الحطّ من قدره بل يعني، بعكس ذلك، احترامه بصفته تعبيرًا كاملًا عن الذاتية المتجسّدة. وبهذا المعنى لتعقّد الوعي الدِّيني، يتّخذ دوميري مسافة عن النخبوية الدِّينيَّة لدى برغسون في كتابه منبعا الأخلاق والدِّين. والمُعادلة البرغسونية المشهورة التي وجدنا مُعادلها لدى شلايرماخر هي الآتية: «إننا نتصوّر الدِّين إذن بصفته عمليةَ تَصلُّب، تحدث بعد أن نُبرِّدَ بذكاء ما وضعته الصوفية، وهو ملتهب، داخل النفس البشرية»، وقد بدا أنَّ هذه المعادلة تختزل بغير حق النظرة إلى الدِّين. ولا شكَّ في أنه هو أيضًا يصوّر المسيحية بأنّها «تعبير عن الصوفية المتوهّجة دائمًا في النفس البشرية» (PR II، 283). لكن ما يحتاج إليه برغسون، عنده، هو، بالتحديد، «نظرية مُبلورة تقنيًا للعقليّة الإسقاطية» (PR II، 153).

والسؤال عن تقاطع مُحتمل بين الموقف الدِّيني والموقف النقدي لا يطرح إلّا عند نهاية تحليل مفصّل للفعل الدِّيني وللمقولات والرسوم التصويرية التي يعبّر بها. إنَّ السؤال عن تحالف مُحتمل بين الدِّين والتفكير النقدي في الإيمان داخل «يقين روحاني» (PR II، 270) هو الذي يُقيم تناغمًا بين التطلّعين من غير أن يخلط

بينهما. وقد قدّر دوميري، بعد بلونديل، لكن على أساس افتراضات أخرى مُختلفة كليًا، أنّه إذا كانت الحداثة أزمة الإيمان الساذج بعد تلَقّي الضربات المُوجعة التي وجّهتها إليه الروح النقدية، فبالإمكان تجاوز انشطار الوعي الذي قصدته عبارة هيغل، وذلك بترك كلٌ من العقل والدِّين يذهبان «إلى نهاية المطاف في الدفاع عن حقوقهما» (PR II، 272). أمّا عبارة هيغل فهي الآتية: «جورب مرتوق أفضل من جورب ممزّق؛ لكن ذلك لا ينطبق على الوعي الذاتيّ»[6].

أسئلة

على غِرار ما فعلتُ مع معظم الكتّاب الآخرين، سأُنهي هذا الفصل باستحضار سريع لبعض الأسئلة التي يثيرها هذا التصوّر لفلسفة الدِّين. وليسَ سببُ ذلك أنّ المُقاربة التي دافع عنها دوميري لم تضع نفسها عُرضة لمُلاحظات نقدية، مع التذكير بأنها ما تزال في حالة تشتّت، بل لأنّه هو نفسه تحلّى بنزاهة فكرية حين جمع الاعتراضات والردود عليها في الطبعة الثانية من كتاب الإيمان ليس صرخة (FC، 209 ـ 396). والاعتراضات المجموعة، تحت عشرة عناوين، تتناول نِقاطًا أساسية مثل مفهوم الوحي، والمُطلق الحِواري، و«المُطلق عابر الأقطاب trans-ordinal»، والبِنية الإسقاطية للوعي، ومُختلف وجوه الديانة الملهمة وتأويلها النقدي. هذه الاعتراضات هي في جزء كبير منها من صنع لاهوتيين يخشون أن تحدث عملية إعادة تأهيلٍ نقديٍّ للديانة المُلهمة على حساب «المذهب الإلهامي لـ الوحي».

وفي مقابلة ذلك، راح آخرون، كانوا أكثر تأثرًا ببرنامج بولتمان (Bultman) لإزالة الأسْطرة، يعيبون على الفيلسوف أنّه لم يكن نقديًا بما فيه الكفاية، وذلك لأنّ منهجه في التمييز قد يُخلّفُ انطباعًا مفادُهُ أنّ كلّ الرسوم التصويرية قد تكون مُسَوّغةً. ورأى دوميري أنّ هذا، لن يكون إلّا إذا وافقنا على هدف التعالي، «القدرة على تبنّي المحايثة التعبيرية» (PR II، 276)، وأن فعل الأسطرة *mythifier* لن يكون مرادفًا لفعل التضليل *mystifier*.

وإذا وضعنا الاعتبار اللاهوتي جانبًا، فبإمكان بعض الفلاسفة أن يتهموا

(6) G. W. F. Hegel, *Notes et fragments (Iéna 1803-1806)*, 76, Paris, Aubier, 1991 (trad. pers.).

دوميري بإظهار التسامح نفسه الذي أظهره أفلوطين (Plotin) أو بروكلوس (Proclos) بإزاء المُعتقدات الشعبية والميثولوجيات التي كانت شائعة في عصره[7]. فهل يُمكن أن تستجيبَ هذه الليبرالية للقصد النقدي الذي يُفصح عن نفسه بالطريقة التي تناول بها كانط الحواشي والبواقي *parerga*؟ إنَّ النقد الذي لا يرحم والذي هو مُوَجَّهٌ إلى اللّاتسامح الدِّيني في كتاب النزوع إلى فعل الخير، يُثبت أنَّ دوميري عرف، على طريقته، كيف يندّد بالتجاوزات الدِّينيَّة.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ فيلسوف الدِّين الذي يرغب في أن يُماشي دوميري يجد نفسه أمام سؤال أوّلي: هل كان في إمكانه المُوافقة على الخيار الميتافيزيقي الأساسي لمصلحة المُطلق الفيضي (hénologique)؟ إنَّ ما يدعونا دوميري إلى الذهاب نحوه هو «الله الجوهري الأعلى»، إلٰه «المتصوّفة غير الحواريين»، إلٰه «الروحانية الفاعلة»، محدّدًا الآتي، وهذا ما يحمل مغزى: «دينيًا أو فلسفيًا، في هاتين القِمّتين لا تعود التسمية مُهمّة أبدًا» (PR I، 67).

هذا التأكيد يجعلنا نعثر على موضوع «تجربة التعالي»، بالمعنى الذي أراده ج.ب. لوتس (J. B. Lotz). فهنا كما هناك يسمو المُطلق عابر الأقطاب trans-ordinal فوق تلك التموضعات. لكن قد يكون هناك مجال للتساؤل عن مدى وجود طرائق أُخرى لتصوّر «الروحانية الفاعلة». إنَّ دوميري يتخلّص بسرعة من مفهوم «التفاعل المُتبادل» الذي سبق أن رأينا أهميته لدى كوهين، بحُجّة أنّه يحجز الله داخل «تجانسية العلاقة». هذه المعادلة تتناول مَقولة الغيرية كما لو أنّها لم تكن سوى نموذج خاص من الأنت الإلهية. إلاَّ أنَّ الغيرية قد تُمثّل، على طريقتها، مُطلقًا عابرًا للأقطاب كـ المُطلق الفيضي.

ومن غير أن أتعقّبَ أكثر من ذلك هذا التمييز الذي ربّما لا يكون سوى تعبير غير موفّق عن عجزي (السيكولوجي أو الميتافيزيقي، لست أدري) عن المُوافقة على فرضيات دوميري الفيضية في فلسفة الدِّين، أُوافق طوعًا على ما يقوله عن الحالة الغريبة لفيلسوف الدِّين عند نهاية كتاب الإيمان ليس صرخة:

---

(7) بشأن هذه النُقطة، يُمكن أن نقرأ الملحوظات المثيرة التي وضعها جان ترويار (Jean Trouillard) على العجيب المدهش في حياة بروكلوس (Proclos) وفكره في كتاب:
Jean TROUILLARD, *La Mystagogie de Proclos*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p.33-52.

«شديد التديّن في نظر غير المؤمن، وقليل الإيمان في نظر اللاهوتي، لذلك فإنّ عدد أصدقاء فيلسوف الدِّين قليل» (FC، 394). إنني أميل إلى أن أضيف: عقلاني جدًا دون أن يُصبح تفسيريًا بما يكفي! و«متفهّم جدًا» دون أن يُصبح «تفكيكيًا» بما يكفي في نظر سادة الشكّ أو نقد الإيديولوجيات، لذلك لا يستطيع أن يطمع في عددٍ كبير من الأصدقاء في هذه الجهات. وأيًا تكن الجهة التي يستدير نحوها، فعليه الرِّضا بأن يكون موضع «شبهة في التفريط حينًا والإفراط حينًا آخر». وما يزيد في طابعه الجوهري هو أنه «مُقتنع بأن المُهمّ عنده هو أن يفعل ما لا يفعله الآخرون. إنّه يحتل موقعًا لم يصل إليه النقد المضاد للدِّين، ولا يستطيع اللاهوت أن يطمع في بلوغه. وضعه ربّما لا يكون مُربحًا؛ ولكنه ليس وضعًا نزعم أنه لا يُمكن الدفاع عنه» (FC، 396).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Foi et Interrogation, Paris, Téqui, 1952.
Blondel et la philosophie contemporaine, Paris, PUF, 1952.
Blondel et la religion, Paris, PUF, 1954.
Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religions, Paris, SEDES, 1957.
Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme, t. I: *Catégorie de sujet, catégorie de grâce*; t.II: *Catégorie de foi*, Paris, PUF, 1957.
Le Problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957.
La Tentation de faire du bien, Paris, Éd. du Seuil, 1957.
Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne, Paris, PUF, 1958.
La foi n'est pas un cri, suivi de *Foi et institution*, Paris, Éd. du Seuil, 1959.
Raison et religion dans la Philosophie de l'Action, Paris, Éd. du Seuil, 1963.

لائحة المراجع.

LABBÉ, Yves, «Henry Duméry», dans NIEWÖHNER, Friedrich, Labbé, Yves (éd.), *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Brepols, 1996, p.851-873.
VAN LUIJK, Henk, *Philosophie critique du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1964.

2

النقد «الأنثروبولوجي» للدّين

هادئًا!

من بين الأشياء العظيمة - أرى العظمة! -

جديرٌ بنا أن نصمت

او أن نتكلّم بنبرةٍ عظيمةٍ:

تكلّمي بنبرةٍ عظيمةٍ، أيّتها الحكمةُ المسحورةُ!

إنّني أنظر إلى أعلى -

هناك تتدفّق بحارُ النّور:

يا ليلُ، يا صمتُ، يا ضجيج هادئًا هدوءَ الأمواتِ!...

من أقصى الأقاصي

تهبط ببطءٍ صورةُ نجمٍ متلألئةً أمام ناظري...

(Friedrich Nietzsch: *Dionysos-Dithyramben*)

فريدريك نيتشه، أناشيد على شرف ديونيزوس)

الفصل الأول

أحلام العقل ودلالاتها الأنثروبولوجيّة

- لودفيك فيورباخ -

يقول هنري دوميري في بداية كتابه فلسفة الدّين: «الدّين مرآة أنثروبولوجيّة كاملة» (PR I، I). فكيف يُفهم هذا التصريح؟ إمّا أن يشدّ انتباهنا إلى مرآة تتطلّب كلّ الطاقات الإسقاطية في العقل البشري (وهذه هي أُطروحة دوميري الذي يميّز بدقة بين المجسّمة والتأليهية)، وإمّا أن يعني أنَّ هذه المرآة لا تقدّم للإنسان سوى صورته مقلوبة. هذا هو بالتحديد القاسم المُشترك بين ثلاثة مؤلّفين سنخصّص لهم الجزء الثاني من تحليلنا للنموذج النقدي: إنَّ الإنسان المتديّن ورغباته هي ما علينا تأويله قبل كلّ شيء، مُتناولين الظاهرة الدِّينيَّة من منظور أنثروبولوجي حصريًّا.

ومن نافلة القول أنَّ لفظة «نقدي» ذات معنى مُختلف جذريًّا هنا. وتعود مصادر هذه المُقاربة إلى كسينوفان دو كولوفون (Xénophane de Colophon)، الأسطوري، مؤسّس المدرسة الإيلية (éléate)، وأول من تساءل عن مدى كون التمثّلات التي يكوّنها البشر للإلهيّ مجرّد إسقاطات متخيّلة مأخوذة من الفهم الذي يملكه الإنسان لنفسه؛ وقد استند إلى شهادة كليمنت الإسكندري واستنتج منها أنّه إذا كانت الجياد والثيران والأسود تملك إمكان التعبير عن مُعتقداتها،

(1) XÉNOPHANE, *Fragments*, DK XV, cité dans *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, 1988, p.118.

فهناك مراهنة كبيرة على أنّ آلهة الجياد ذات شكل حصاني، وآلهة الثيران ذات شكل بقري، وآلهة الأسود ذات شكل أسدي[1]. بَيْدَ أنّه إذا كان نقد التمثّلات الإلهية التجسيمية يحدث، لدى كسينوفان، باسم تصوّر فلسفي للمُطلق، وهو العقل المحض والأبدي الذي لا يخضع لأيّ تغيير، فإننا هنا أمام نقد أنثروبولوجي للدّين يرفض تجاوز عتبة التجسيمية إلى التأليهية.

وكلّ المسألة تكمن في معرفة نوع فلسفة الدّين الذي نستطيع أن نبنيَهُ على هذه المُسلّمة. ففي مرحلة ما بعد كانط، حينَ بدأت فلسفة الدّين توجد بصفتها تخصُّصًا فلسفيًا مُتكاملًا، كانت هذه الأطروحة هي التي تشكّل خلفية عدد من القراءات النقدية للدّين، وكان أهم ممثّليها لودفيك فيورباخ (1804-1872) وفريدريك نيتشه (Freidrick Nietzshe) (1844-1900)، ونُضيف إليهما في العصر الراهن إرنست بلوخ (1885-1977). وعلى الصعيد غير الفلسفي، بدا أنّ نقد الأيديولوجيا الدِّينيَّة لدى ماركس وإنجلز والتحليل الفرويدي للدّين في مستقبل وهم ينتميان إلى هذا المشهد الذهني. والقاسم المشترك الذي يسمح بجمع هذه المُحاولات معًا مكوّن من لفظة «وهم». فبمعنى ما، يُمكن القول إنّ كلّ واحدة منها استفادت بطريقتها من مشروع هيوم[2]؛ على أنّ ذلك لا يمنعنا من القول إنّ هذه العبارة كانت تتعرّف بأشكال شتى لدى كلٍّ من هؤلاء الكُتّاب المُشار إليهم.

(2) هذه الأطروحة هي التي يقوم عليها كتاب إليزابيت هنريش:
Elisabeth HEINRICH, *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 2001.

هيغلية مقلوبة

استندَ سائر شرّاح فيورباخ إلى قوله: «فكرتي الأولى هي الله، والثانية هي العقل، والثالثة والأخيرة هي الإنسان. وموضوع الألوهة هو العقل لكن موضوع العقل هو الإنسان» (II SW، 410)[3]. وحتى إذا كانت هذه الصيغة تُثير مشكلات تحقيب شائكة، فهي تضع معالم مسار فلسفي بدأ باللاهوت واكتمل بالأنثروبولوجيا.

ومسار فيورباخ الفلسفي مسار عالم لاهوتي سرعان ما صار مفتونًا بالعقل الهيغلي (أي، كما عبّر هو عن ذلك، فتنه «الله الذي تحوّل إلى مفهوم»)، وقضى حياته بحثًا عن التحرّر من هذا العالم المغتوىٰ بـ «وحدة الوجود» الهيغلية. إنَّ عظمة «وحدة الوجود» هذه وغموضها يكمنان في إلغاء الفصل الدِّيني بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، مع الاحتفاظ بمبدإ قراءة الواقع في ضوء المُطلق. وينبغي ابتداءً أن نسند إلى الله الواقع المُمتلئ لـ المفهوم المُطلق حتى يصير بالإمكان، بوساطة هذا المفتاح السحري «افتح يا سمسم»، الدخول إلى كلّ كهوف الحقيقة. غير أنَّ هذه المُسلّمة «اللاهوتية» بشأن المُطلق، بصفته مبدأً نهائيًّا لفهم الواقع كلّه، لا تصحّ، عندَ فيورباخ، إلّا داخل منظور نظري يحتفظ بعنصر أساسي في النظرة اللاهوتية إلى العالم: «في ضوء المُطلق» يُصبح العالم قابلًا للفهم. إنَّ الفلسفة العقلانية تستسلم أمام نشوة العقل الذي ينبغي تبديد الأوهام من حوله، بالطريقة نفسها التي زعم بها تجاوز التمثّلات اللاهوتية برفعها إلى مستوى المفهوم.

والمسار الشخصي والتكوّن الفلسفي لفيورباخ هَيَّأَهُ، بشهادته هو، ليعمل في مجال فلسفة الدِّين. وطفولته البائسة، التي عاشها مع والده وخليلته، بعد إخفاق زواجه الأول، تميّزت بقراءة مُثابرة للكتابات التقوية. وكان لكلامه تأثير كبير في حمله الناجع المُبكر في الحقل الدِّيني: «لم أدرس الدِّين في الكُتب فَحَسْبُ، بل خبرتُهُ في حياتي الخاصة [. . .]. كان الدِّين، بالنسبة إلي، مادة للبراكسس (الممارسة) قبل أن يصير مادة بحث نظري» (II SW، 404). وقرَّرَ في سنّ

---

(3) المراجع في مؤلّفات فيورباخ سيُشار إليها في متن النص: GW للطبعة النقدية لشوبنهاور، وSW لطبعة برلين وجودل (ترجمة شخصية)، انظر البيبليوغرافيا.

السادسة عشرة أن يُصبحَ كاهنًا. والتحقَ سنة 1823 بكلّيّة اللاهوت في هيدلبرغ، وخضع فيها لتأثير عالم العقيدة كارل دوب (Karl Daulb)، الذي لُقّب بـ «حرباء الفلسفة» (المتقلّب) لأنّه انتقل من هيغل إلى شيلّنغ. ولم يمنع ذلك دوب من إرسال تلميذه الشاب إلى برلين ليُتابع فيها تكوينه الفلسفي بالقرب من هيغل(4). وقد وجد في هيغل، بشهادته هو بالذات، أباه الثاني وشهد تحوّلات الكلّية (الجامعة)، وكان ذلك بمنزلة ولادة روحية (IV SW، 417). ولم يَعُد اللاهوت في ذلك الحين، عنده، سوى «زهرة جميلة ذابلة» (XII SW، 243). واستكمل، على منواله، الهجوم الحاد على اللاهوتيين الذين يدورون في فلك شلايرماخر، مثل نياندر (Neander) وتولوك (Tholuck). وبالحدّة نفسها أعلن تمايزه من العقلانية التاريخية النقدية التي تزعّمها بولوس (H. E. G. Paulus)، أستاذه القديم في كلية اللاهوت في هيدلبرغ (Heidelberg).

وأُطروحته الفلسفية التي دافع عنها سنة 1828 تحت عنوان مناقشة قضايا اللاّمتناهي والوحدة والمشترك العقلي *De infinitate, unitate atque communitate rationis*، هي، بدرجةٍ كبيرةٍ، تعبير عن ولائه المتحمّس للهيغلية، بِما لا يعني بلا شكّ أنّه ولاء خالٍ من الأصالة(5). وحين صار أُستاذًا مُساعدًا *Privatdozent* في جامعة إيرلانغن (Erlangen)، التي يسيطر عليها، على نطاق واسع، طلّاب شيلّنغ ومريدوه، راح فيورباخ يدرّس فيها تاريخ الفلسفة والمنطق والميتافيزيقا. والحقيقة أنّ الأُستاذ المُساعد الشاب كان يشعر أنّه تقلّد مُهمّة تاريخية ذات أهمية كبيرة موروثة من أُستاذه هيغل: إنزال المجرَّد العقلاني إلى الشارع لكي يُعاد إليه

---

(4) سنوات نشأة فيورباخ الثقافية مدروسة في «السيرة اللاهوتية» التي خصّصتها له أوي سكوت (Uwe SCHOTT):
Die Jugendentwiclung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825, Göttingen, 1973.

(5) لتحليل مفصّل، انظر:
Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*, 2 vol, Paris, Vrin, 1990, p.11-54.
والمجلّدان يشكّلان أداة لا يستغنى عنها لدراسة فكر فويرباخ حتى تاريخ صدور جوهر المسيحية. وانظر أيضًا:
Carlo ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Francfort-sur-le-Main, 1969.

كلّ ما كان لا يزال مقاومًا له. ولم يكن فيورباخ محتاجًا إلى البحث بعيدًا لإخراج تلك المُقاومة من أوكارها، ذلك أنّه عثر عليها منتشرة بين زُملائه في الجامعة بأعداد كبيرة.

وبعد عامين من مناقشة أُطروحته، نشر فيورباخ بِاسْم مستعار كتابه خواطر عن الموت والخلود *Pensées sur la mort et l'immortalité*[6]، وهو الكتاب الذي ظلّ يَعُدُّهُ باكورة نِتاجه الشخصي (VIII SW، 7). أمّا الاسم المُستعار فلم يَدُمْ طويلًا وجعل وضع فيورباخ لا يُطاق في الجامعة التي غادرها سنة 1832. وبعد سنوات من الضياع، تزوج سنة 1837 برتا لوف (Bertha Löw)، واستقرّا في بروكبرغ (Bruckberg) «القرية التي لم يكن فيها حتى كنيسة» (XIII SW، 247)، قريبًا من مصنع الخزف الذي كانت تملكه زوجته. ووَفَّرَ له زواجه (وكان يُسمّي نفسه «ناسك بروكبرغ») الاستقلال المالي الذي أتاح له التفرّغ لعمله المفضّل: تكسير المتاجر الخزفية لدى اللاهوتيين. ففي رسالة إلى كاب (Kapp)، كتبها سنة 1842، عَبَّرَ هو نفسه عن الروح التي حرّكت كتاباته من خلال صورة عنيفة تذكّر بكلام مشهورٍ للقدّيس يوست (Just)، إذ قال: «إنّ رأسي ليس في مكانه على كُرسيّ الأستاذية. [. . .] بل هو في مكانه ـ هل تعرف أين؟ ـ على المِفصلة، لأنّ عقلي قاطع وحازم كحدّ السيف، وأنا لا أملك الشجاعة ولا الميل إلّا إلى الأعمال التي ينبغي تعريض الرأس فيها للخطر [. . .] ينبغي أن نضرب على الرأس، ينبغي أن ننفي من حيث المبدأ. أن نفعل يعني أن نقطع مع القرار، قرار الاستسلام في النهاية لضرب الأعناق» (XIII SW، 92).

والسنة الحاسمة في تطوّره اللاحق هي سنة 1837، حينَ نشر مقالة عنوانُها «إسهامٌ في نقد الفلسفة الوضعية»، ظهرت فيها شكوكه الأولى في مشروعية المُحاولة الهيغلية للمصالحة بين الدّين والفلسفة. وبعد عامين تحوّلت هذه الشكوك إلى تنكّر فعلي لأصله (قتل الأب) في مقالته «إسهامٌ في نقد الفلسفة الهيغلية» التي اقترح لويس ألتوسير قراءتها بوصفها أول «البيانات الفلسفية» لفيورباخ[7].

---

(6) *Pensées sur la mort et l'immortalité*, trad. Christian Berner, Paris, Éd. du Cerf, 1991 (abrégé: PM).

(7) Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 1960, p.11-56 (abrégé: MP).

وبعد أن وضع فيورباخ علامة استفهام أمام الافتراضات النهائية للمنطق الهيغلي، ضرب هيغل على رأسه، عادًا إياه «الفنان الفيلسوف الأكمل» (II SW، 174). فقد اتهم كتاب هيغل علم المنطق بأنّه لم يضمّن الكائن الحسّي الملموس في إطار الكينونة. ومن أجل فهم تصوّره اللاحق، نذكرُ أنّ الطريقة التي يحدّد بها نقطة ضعف هيغل لم تكن أقل أهمية. كانت الخطوة الأولى في ظاهراتية العقل خطوة ناقصة: التفسير الجدلي لليقين الملموس يُهمل وجهة النظر العملية: «الخبز الذي أدين له بوجودي ليس أبدًا خبز اللُّغة أو خبز المنطق - الخبز في ذاته - بل هو دائمًا ذاك الخبز، الخبز 'الذي يتعذَّرُ وصفه' [*das unsagbare Brot*] (II SW، 288).

ويقتضي تخطّي إغفال المحسوس، وإغفال الجسد كذلك، مع كلّ حاجاته الأوّلية من طعام وشراب وآلام وأفراح، تصوّرًا جديدًا للفلسفة: «على الفيلسوف أن يُدرج في النصّ الفلسفي ما لا يفلسفه الإنسان، ما هو بالأحرى ضدّ الفلسفة ومُناقض للفكر المجرّد، وهو ما أنزل هيغل مستواه إلى مجرّد مُلاحظة» (II SW، 234-253).

إنَّ نقد هيغل يستهدف أيضًا فكرته عن الصيرورة التاريخية. «هذه هي، عمومًا، نقيصة المنهج الهيغلي: إنّه لا ينظر إلى التاريخ إلا بصفته نهرًا فحَسْب، دون أن يُراعيَ أيضًا الأرض التي يجري فيها النهر» (IV SW، 426). إنَّ فيورباخ يُنادي بمنهج آخر لمُقاربة السيرورات التاريخية، ولاسيّما سيرورة التاريخ الدِّيني للبشرية، وهو منهج يصفه بالمنهج «التكويني - النقدي».

والرهان الأخير في نقد هيغل هذا هو التخلّي عن اللاهوت. فالفلسفة الهيغلية تظلّ، عندَ فيورباخ، «الملاذ الأخير للاهوت وحصنه الأخير» (II SW، 239). وإحداث قطيعةٍ مع هيغل يعني إحداثَ قطيعةٍ مع اللاهوت. إذ ذاك صارت الطريق سالكة لنشر ما سماه فيورباخ، بلغة ساخرة، «نقد اللّاعقل المحض»: جوهر المسيحية[8]. والطبعة الأولى صدرت سنة 1841 ثم تلتها، في حياة المؤلف، طبعتان في سنتَي 1843 و1849، وهي السنة التي دافع فيها ماركس عن أطروحته

---

(8) *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, Reclam, 1971; trad. Jean-Pierre Osier: *L'Essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1968 (abrégé: EC).

عن ديموقريطس وأبيقورس، وكيركيغارد عن أطروحته المُتعلّقة بمفهوم السخرية.

إنَّ نشر كتاب مبادئ فلسفة المستقبل، سنة 1843، دشّن مرحلة جديدة من الفكر الفيورباخي الذي شهد محطّات عدة في ما يتعلّق بتأويل الدِّين تمثّلت في عددٍ من الكُتب المهمّة: جوهر الدِّين (1851)، وتاريخ التألّه *Théogonie* (1857)، والله، والحرية، والخلود (1866).

ولم يكن فيورباخ أول مفكّر استشفّ إمكان إعادة قراءة أنثروبولوجيّة كاملة لفلسفة الدِّين الهيغلية. فقبله، كان برونو باور (Bruno Bauer) قد طرح الفكرة القائلة إنّ الربط الوثيق الذي أقامه هيغل بين الوعي الذاتي البشري ومعرفة الله، جعل فكرة الله من نِتاج الوعي البشري وحده. غير أنَّ الفرضية الأساسية التي ينطوي عليها التعريف العقلاني للدِّين لدى هيغل ترى («أنَّ الدِّين هو نِتاج الروح الإلهية، وهو ليس من ابتكار البشر، بل هو نِتاج النشاط الإلهي الذي يصنعه ويتجه له»)[9]. ففي مثل هذه الحالة، ألا ينبغي أن تقرأ الفرضية بالمقلوب، إذ إنّها تجعل الدِّين مجرد ابتكار بشري محض، مجرّد نِتاج للمُخيّلة؟

وعملية القلب هذه تقضي بإعادة وضع اللاهوت الهيغلي على قدميه الأنثروبولوجيتين، وقد أنجزها فيورباخ مُفتتحًا بذلك سلسلة طويلة من الأفكار التي احتفل فيها الوعي البشري بنفسه، إن صحّ القول، بصفته آلة كبيرة لصُنع الآلهة. وإذا كان يشدّ انتباهنا، فلأنه كان أول من حاول أن يصوغ النظرية التي تُتيح فهم الطريقة التي تعمل بها هذه الآلة. فمن هذه الزاوية يُمكن عَدُّهُ رائد فلسفة الدِّين التي جعلت هدفها المُعلن هو تفكيك موضوع بحثها. ففهم الدِّين يعني إذن التحرّر منه ومن شكل الاستلاب الذي يمثّله.

---

(9) Rel. Phil. I 46 (43).

الخلود: جسر الحمير*

«خواطر عن الموت»

بدأ نِتاج فيورباخ النقدي بكتاب خواطر عن الموت والخلود؛ وفيه ابتكر أسلوبه الخاص في الكتابة، في الوقت نفسه الذي جابه فيه المُشكلة التي ستحدّد تحديدًا كبيرًا طريقة مُعالجته لمسألة جوهر الدِّين: الإيمان بخلود النفس وانبعاث الأجساد. وقد ظهر هذا الكتاب باسم مستعار سنة 1830؛ وعُدِّل فيه كثيرًا سنة 1846، وهو يقدّم لنا أول توضيح للطريقة التي استخدمها فيورباخ لبضرب المُعتقدات الدِّينيَّة «على رأسها» مستنطقًا إياها بشأن فرضياتها المُضمرة. وما شكّل فضيحة في ذلك الحين هو تلك المقاطع الهجائية الساخرة، المكتوبة بقلم لاذع، والمُضافة إلى القسم الفلسفي من الكتاب، الموزّع على ثلاثة أقسام في طبعته الأولى وعلى ستة في الثانية. وقد استهدفت هذه الهجائيات على حَدٍّ سَواءٍ التديّن التقوي والعقلانية السطحية لـ المتنوّرين اللذين رأى فيهما فيورباخ أخوينِ عدوَّينِ. وهاكم عيِّنتين دالَّتينِ: «في الماضي حمل المسيح الحَمَل على كتفيه العريضين/ ؛ وفي الإياب صار الخروف هو الذي يريد أن يحمل المخلِّص» (PM، 187)؛ و«النور العقلاني يعني أنَّ التنوّر أو الانبهار (illuminer) يعني الإلغاء (éliminer)؛ فهو يُخفي عن النظر جوهر الشيء» (PM، 201).

ويتخذ القسم الفلسفي المحض من الكتاب ـ لنستخدم كلمة لم تكن موجودة في ذلك الحين ـ شكل «تفكيك» حقيقي للإيمان بخلود النفس[10]. وقد عرض فيورباخ فيه بإيجاز تاريخ التمثّلات التي تكوّنت عن النفس، من اليونان والرومان إلى حركة الإصلاح والحركة التقوية، مرورًا بالعصر الوسيط، مُبرزًا كيفيَّة تحوُّل خلود النفس إلى مُعتقد مسيحي، في أبعد تقدير سنة 1513، مع مجمع لاتران (Latran) المسكوني الخامس، إذ إنَّ هذا المُعتقد لم يكن يحمل، عندهُ، الدلالة التي حملها لاحقًا في بداية الأزمنة الحديثة. وما كان بارزًا في

(*) عبارة بالفرنسية تعني الصعوبة التي لا تستوقف غير الجاهل. [المترجم]

(10) لتحليل معمّق للكتاب، انظر:
Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.55-167.

رؤية العالم الوسيط القائمة على خلفية أنطولوجيّة ترى أنّ «أسمى كيفية في الوجود هي وجود داخل جماعة [*Sein ist Gemeinschaft*]» (PM، 42)، هو الإيمان بالجنة والنار لا بخلود الفرد. وفكرة خلود الفرد تحديدًا، صارت العلامة المميّزة للمرحلة الحديثة. فالإيمان بانبعاث الأجساد يكشف، عندَ فيورباخ، عن انتصار الفردانية الحديثة التي بلغت ذروتها في الحركة التقوية.

وفي غمرة التقوية «يغرس الفرد داخل أنقاض العالم المُتحطّم راية النَّبي ويرفع العلم المقدّس، علم الإيمان بخلوده وعلم الآخرة المُمجّدة» (PM، 48). غير أنَّ من يستعيرون «جسر الحياة الآخرة» (PM، 48) لا ينتبهون إلى أنَّ إلههم لا يوجد إلّا في أملهم وإيمانهم وتصوّرهم» (PM، 48). هنا يرتسم شكل أطروحة الإسقاط التي ستصير جزءًا من صميم جوهر المسيحية. إنَّ الآخرة التي يتطلع إليها التقويون ليست «سوى العالم الفعلي المجهول وغير المفهوم والمفسّر على غير حقيقته». أمّا العالم الفعلي والحقيقي فبعكس ذلك، فهو ليس، في نظرهم، «سوى ظلّ، صورة هذيانية، ونظرة عجائبية إلى المستقبل» (PM، 49).

إنّه الفرد الذي «لا يغرق في الله إلّا لكي ينبثق منه سالمًا متجدّدًا مُنتعشًا مُنشّطًا، لكي يكتسب سمرة في شمسه وينعم بروعته وبهائه» أو الذي «لا يغرق في الله إلّا لكي يصيدَ لؤلؤه النفيس» (PM، 51). هذا الفرد هو الذي ينبّهه فيورباخ بالتزام النظام، أي إلى التضحية بفرديته في لحظة موته. «إنَّ الإنسان لا يجد الشجاعة ليبدأ حياة جديدة، ولا يُحسّ بالحاجة المُلحّة إلى فعل ما هو حقيقي وجوهري وإلى ما هو لا متناهٍ، أي إلى الفكرة ومحتوى كلّ نشاطه الروحي، إلّا حين يعرف مجددًا أنّه لا يوجد إلّا موت واحد ظاهر، موت فعلي وحقيقي، موت هو خاتمة حياة الفرد، وحين يعي محدودية وجوده» (PM، 50).

لكن هل يُنذر التذكير بالتناهي الإنساني الذي لا يُمكن إبطاله كلّ ديانة مُمكنة؟ ما هو أكيد، على كلّ حال، هو أنه وجّه رصاصة الرحمة إلى أكثر الأشكال خفاءً في الفردانية. ومن بين هذه الأشكال «ليس الموت سوى الغرفة الخلفية من مسرح العالم التي يجري فيها تبديل الثياب»، والتي لا يُسمع فيها من أبواق يوم الحساب إلّا صوت الصُّور الذي ينفخ فيه «حوذي في أذن جياد جديدة للوصول إلى مكتب بريد السيرة الذاتية القادمة» (PM، 52). والتصوّر نفسه كان

مادة نصّ هجائي لاذع: «يرى هؤلاء السادة أنّ الدِّين شركة تأمين على الحياة/؛ والتضحية نفسها ليست سوى سبيل إلى الرفاهية الشخصية؛ /والله عندهم هو شحم عربة الحياة الصدئة /الذي يجعل الدواليب تدور بسهولة» (PM، 203).

ويُمكن، في مقابلة ذلك، أن نتساءل عن مدى كون الشغف بعقائد التقمّص المُنتشرة في العالم المعاصر، الذي نجد صورة له في فيلم لبرتولوشي (Bertolucci)، ينهل من المنبع نفسه.

هنا بالتحديد أقدم فيورباخ على أول تغيير في الموقف، موجّه ضد «لعبة الكرة» التي يلعبها لاهوت «يندفع فيه الفرد بعيدًا من أجل تحقيق الغاية الوحيدة وهي أنّ يُعيده الله مُجَدَّدًا إلى ذاته وهو لاهوت لا يحتقر المرء فيه نفسه أمام الله إلا لكي ترتدَّ إليه». وفي مقابلة كتاب هـ. هسه (H. Hesse) لعبة المرايا المنعكسة على الذات *Glasperlenspeil* عرض فيورباخ فكرته التي مفادُها أنّ «الدِّين الحقيقي، والخشوع الحقيقي، والتوكّل على الله والاستغراق فيه، كلّ ذلك ليس مُمكنًا إلّا إذا أقرَّ الإنسان بأنَّ الموت حقيقة فعلية مُطلقة» (PM، 51).

وكان فيورباخ أسبق بكثير من ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer) في إعلان الحرب على فكرة أنّ «الله يملأ ثغرة» (*Lückenbüsser-Gott*) وأنه لا فائدة من الله سوى تقديم ضمانٍ للإنسان «أنّه لن ينعم بكلِّ الخلود إلّا بذاته عينها» (PM، 52). في هذا التصوّر يختزل الله في صورة نادل يقدّم للزبون بيرة فوّارة (PM، 224). وهكذا، فإنَّ الفردانية، متديّنة أو غير متديّنة، تُفضي إلى وضع الله، وهو مركز الدِّين، على هامشه.

حبّ الله أو الموت فوق الحسّي.

ما هذا الله الذي لا وظيفة له إلّا وظيفة الضامن لمجهود جوهر *conatus essendi* الفرد «الملاذ الحصين، السلطة المقدّسة، التوكيد المقدّس، الذي يكفل نفسه ويكفل وجوده الفردي الخاص» (PM، 56)؟ يظهر الجواب واضحًا: «سيّد فرديته الخاصة» هذا ليس سوى الفرد الأسمى (الله)، «الشخص المُطلق» أي صورة ذاته مُعظَّمةً؛ على هذا التصوّر لله تنطبق ابتداءً «صورة المرآة الأنثروبولوجيّة»، أي نظرية الإسقاط المشار إليها في بداية هذا الفصل. «هذا

الله، يقول فيورباخ، إله بلا عمق، وليس سوى مُسطّح يبعث إلى الإنسان صورته الخاصة، صورة الشخصية البشرية بالتحديد، وصورة النَّموذَج المثالي في آن واحد» (PM، 55). مرآتان لامعتان تعكسان بلا انقطاع لمعانهما في لعبة قد تستمرّ إلى ما لا نهاية له: سطحية الفرد الذي يُنكر عُمق تجربة فناء الذات التي تظهر في أوضح صُوَرها من خلال الموت؛ وسطحية إله يؤدّي دور الكفيل في إنكار الموت.

ويكمن مكر فيورباخ في كسر المرآتين في وقت واحد. إنَّ ذلك، ويا للمُفارقة، تأمُّل في تجربة الحبّ وفي معنى تأكيد أنَّ الله محبة، تأمُّل يُتيح للمرء أن يتجاوز عقبة اكتشاف «عدم وجود غير موت واحد، هو موت مُطلق» (PM، 55). إنَّ نكرةَ أنّ الموت لا يقضي إلّا على جزء من الإنسان ويترك الجزء الباقي حيًّا ليست إلّا زعمًا كاذبًا.

ا. في الجانب البشري، تتكسر المرآة بفعل تحليل معمّق للموت الطبيعي نفسه، مؤوّلًا بأنّه «عمل روحاني من جانب الطبيعة» (PM، 55)، وعلى نحوٍ أعمّ، من قبل التناهي. وهذا المعنى «الروحاني» يظهر واضحًا ما إنْ نفهم أنّ كلّ نهاية، في سياق نظام الطبيعة، هي، في الوقت نفسه، بداية، وهكذا فإنَّ نهاية الجنين هي بداية الخروج إلى العالم (PM، 65). والجنين الذي يُريد البقاء إلى ما لا نهاية له في بطن أمه لا يتحوّل أبدًا إلى مولود، ويُقالُ على نحو أعمّ: إنَّ ظلّ الموت يحضر كلما اصطدم الفرد بحدّ أو بعقبة: «كلما اصطدمت بشجرة أو بحائط أو بطاولة، فإنّك تصطدم، في هذه الحال، إن صحّ القول، بموتك وبنهاية وجودك. ولتذكيرك بنهايتك لست تحتاجُ إلى التجوال في مقبرة؛ بل كلّ نافذة إلى الخارج تكفي لاستحضار نعش الذات الإلهية فيك» (PM، 62).

والحجّة الدامغة هي تلك المأخوذة من تجربة الحبّ: الحبّ هو ما يضع علامة استفهام عريضة أمام الأنانية الفردانية. إنّه قدرة على مُمارسة غيرية قوية كالموت، على ما تقول آية من نشيد الأناشيد. إنّه هو الذي يحرّرنا من بُخلنا الروحي[11]. وهو ليس «حرارة حافظة» فحَسْب، بل هو كذلك «نار مُلتهمة»

---

(11) يعزو ألكسي فيلونينكو هذا الرابط إلى فيخته Fichte (*La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p 75). لكننا نجده أيضًا، كما رأينا ذلك، في المقالة الثانية في الدّين لدى شلايرماخر. =

(PM، 61). وقد خرج فيورباخ من ذلك باستنتاجين مُهمّين لتحديد الدلالة الأخلاقية للموت.

الأول هو أنّه لا مجال لجعل الحبّ والموت متعارِضَيْنِ. ففي الحب أموت لنفسي، أتعلّم كيف أتنكّر لفرديتي وأن أتجاوز نفسي. «لكي يقدر المرء على أن يُحِبَّ، عليه أن يتخلّى عن كينونته لذاته وحدها حصريًّا» (PM، 60). إنَّ الحبّ هو الذي ينتزع المرء من الغِواية الرائجة على نحوٍ نموذجيٍّ داخل الحداثة، وهي الغواية التي تبسط «ذَنَب طاووس خلوده، إلى ما لا نهاية له» (PM، 64). ومن غير أن ينسينا أننا لسنا مخلّدين، يُعلّمنا كيفيَّة «التجرُّد» من أنانيتنا: «من غير حبّ، تكون غير قابل للانفصال عن وجودك الخاص؛ وفي الحبّ أنتما معًا تتلاشيان. غير أنَّ هذا الزوال (التلاشي) هو، في الوقت نفسه، درجة جديدة رفيعة من الكينونة. فأنت، مِن ثَمَّ، تكون موجودًا وغير موجود في الحبّ؛ الحبّ كينونة ولا كينونة في واحد، حياة وموت في حياة. الحبّ يُعطي الحياة ويستعيدها، يخلق ويُبيد. ولا يكون للحياة والوجود معنى إلّا بعد المرور فوق الصراط المُضني والمُهلك، وهو صراط الحبّ» (PM، 68).

ولأنّ «كلّ حبّ، وكلّ طرائق الحبّ تتضمّن إخلاصًا وتضحية بالذات» (PM، 140)، فإنَّ هذا «المُطهّر المُضني المُهلك» يجد معادلة في التعذيب الذاتي الذي تفرضه علينا عملية الفهم التي تُعلّمنا كيفيَّة التجرُّد من خصوصياتنا لنرتفع إلى الكوني: «إنَّ العقل، والذهن، والوعي هي الحدّ الحقيقي للفرد، الحدّ الذي يسمو بالحدّ وبالموت ويجعلهما محسوسين. والعقل هو الحدّ الروحي، النهاية فوق الحسية والموت الحقيقي للفرد» (PM؛ 76). ويتحوّل التأويل الصوفي للموت إلى مطلب أخلاقي للظفر أو لإعادة الظفر بمعناه الحقيقي: «ليس الموت لصًّا يدخل عليّ من طريق الكسر والخلع، بل هو ضوءُ حياتي وتألّق حبّي وحريتي وحقيقة إنسانيتي»[12].

= ومن جهةٍ أُخرى، وهو ما لا يكفّ هنري بورجوا (Henri Bourgeois) عن الإشارة إليه، تُعَدُّ قدرة المرء على التضحية بفرديته على مذبح المفهوم علامة فارقة في الفهم الهيغلي للعقل.

(12) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.78-79.

2. في الوقت نفسه، يكسر فيورباخ المرآة الأنثروبولوجيّة ومُقابلها «اللاهوتي». إنَّ الله، «مالئ الثغرات»، لا يحتاج الإنسان إليه إلّا لكي يدوم إلى ما لا نهاية له في الكينونة، فليس هذا الله إلّا وثنًا (PM، 58)، وهو وثن لا يرضى فكرة الله المتضمّنة في القول «إنَّ الله محبّة»، ولا يرضى كذلك التحديد العقلاني للعلاقة بين النهائي واللانهائي. وفي إمكان الأنا أن تفعل كلّ شيء إلّا أن تتخلّى عن ذاتها. ولا تملك «الشخصية» إلّا كلمة واحدة في الفم، «هو يظلّ هو في حين أظلّ أنا أنا»، وهي الكلمة التي تسمح بالفصل بين أرضها وأرض سواها. وأطروحةُ أنّنا لكي نحِبَّ نحتاج إلى أكثر من «الشخصية» لا تَصْدُقُ على الإنسان فحَسْب، بل تَصْدُقُ كذلك على الله الذي لا يُصبح سوى الأنا الأعلى الذي هو أدنى من الإنسان، وأكثر سطحية منه.

واستبق فيورباخ، على طريقته، التأويل المُدهش الذي قدّمه روزنتسفايغ للعبارة الواردة في سفر التكوين «لقد وجد ذلك صالحًا»، وهو تأويل يَصْدُقُ كذلك على الموت الطبيعي، لأنَّ هذا الأخير ينبغي أن يكون «في الله» الذي هو أساسه الميتافيزيقي والمُفارق. فإذا كان الله هو بداية كلّ شيء ونهايته، فهو إذن بداية الفرد ونهايته، أي مبدأ قابليته للموت؛ إذ ليس في إمكاننا القول إنَّ الله هو مبدأ نهاية وجودنا، وأن نرفض، في الوقت نفسه، الإقرار بأنّه هو صانع نهايتنا (PM، 56). هنا تكمن أيضًا الحقيقة المتوازية في وحدة الوجود: إذا كان كلّ شيء متضمّنًا في الله، بدلًا من أن يتجاور النهائي واللّانهائي، فإنَّ الموت من الأشياء المتضمّنة. فـ «الموت يأتي من الله» (PM، 63) عبارة هي الأساس الأسمى ومبدأ الموت الشخصي (PM، 67).

فهل يعني ذلك أنَّ الله يتلذّذُ بإفناء الفرد؟ هنا أيضًا ينبغي البحث عن الجواب من جانب وحدة الوجود بمعناها الصحيح. فـ «وحدة الوجود الأصيلة وحدَها تعرف ماهيَّة الحبّ» (PM، 61)، لأنَّ الحبَّ بجملها تعرف الله وكلّ الأشياء؛ ولأنّه وحده القادر أيضًا على فهم العبارة القائلة «إنَّ الله محبّة». إنَّ الحبّ، في الله كما في الإنسان، «نار مُحرقة» (PM، 67) رمزها هو العوسج المُلتهب. وعليه، فأن يُقالَ إنّ مبدأ حياتنا هو أيضًا مبدأ موتنا لا يكفي؛ بل علينا أن نُضيف: حسنٌ أن يكون الأمر كذلك، لأنَّ ذلك يسمح لنا بأن نرى النهاية بمنزلة البداية.

ولا يُصبح التأويل «الصوفي» للموت الطبيعي مُمكنًا إلّا إذا وُجد في الإنسان حدّ آخر غير حدّ الموت الملموس. فـ «النور الصافي والكوني للعقل» (PM، 76) هو وَحدَهُ الذي يسمح للفرد بأن ينفصل عن كابوس زواله بصفته فردًا متناهيًا. والحال أنّ هذا النور ينبغي أن يكون صادرًا عن الله، والعقل المُطلق، والكائن الوحيد الذي يستحق أن يوصف بالخالد. إنَّ فيورباخ يتحدث عن الحبّ الإلهي كما لو أنّه يتحدَّث عن «نور يفهم كلّ شيء ويتسامح مع كلّ شيء» (PM، 83). فهو يرى أنّ «الإيمان الحقيقي بالخلود هو الإيمان بالعقل نفسه، بالوعي، وبجوهريتهما المُطلقة وحقيقتهما اللّامتناهية» (PM، 151).

وفي كتاب فيورباخ خواطر عن الموت *Todesgdanken* يجد هذا الاعتقاد سنده الأخير في فكرة محدّدة عن الله: «هذه الحياة الحاضرة التي لا تسمّيها إلّا هذه الحياة، كما لو لم تكن سوى حياة فريدة، هي الحياة المُطلقة الخالدة اللامتناهية، ففيها يتوارى المتناهي والمؤقّت ليس أبديًا؛ والزائل لا يوجد إلّا في هذه الحياة لأنَّ اللّاتناهي موجود في الحياة نفسها. إنَّ الزائل لا يوجد إلّا في صميم اللّانهائي. والموت والزمن هما بالذات حضور الأبدية، والعقل اللّانهائي الفاعل. إنَّ إيمانك بالخلود لا يُصبح صحيحًا إلّا إذا كان إيمانًا بهذه الحياة، وبالعابر فيما هو عابر وبالأبدي فيما هو أبدي، بـ وجود الله» (PM، 152).

العيش المجسّد واستيهام الخلود.

القسم الأوسط من كتاب فيورباخ خواطر عن الموت هو الأطول والأكثر تجريدًا عقلانيًا. ويُمكن أن تتبيّن فيه تفكيرًا في الأساس الفيزيائي للموت، كما يقترح فيلوننكو[13]، أو أن يُقرأ بصفته مُخطّطًا أوّليًا لعمل تحليلي يتناول الكينونة ـ من أجل ـ الموت بالمعنى الهايدغري. لقد واصَلَ فيه فيورباخ تهديم الإيمان بخلود النفس مُعتمدًا أساسًا لذلك تحليلًا للجسدية. ومثلما رأى هايدغر أنَّ فكرة الخلود لا تُصبح مفهومة إلّا في ضوء زمانية الهمّ، قَدَّرَ فيورباخ أننا لا نستطيع أن نُعطي فكرة الخلود معنًى إلّا إذا فهمنا معنى «العيش المجسّد» كما يقول ريشير (M. Richir).

---

(13) Alexis PHLONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.90.

إنّ عمله التفكيكي هذا يستند إلى الأطروحة الآتية: «الفرد ليس فردًا إلّا بالحسّ» (PM، 78). والأحاسيس لا تكون أحاسيس إلّا إذا كنت أنا الذي أحسّها. وبعكس ذلك، أنا لست فردًا إلّا لأنني أبدي هذه الأحاسيس بوصفها أحاسيسي أنا. «أنا» لست «سواي»، وهو ليس سوى مجموعة أحاسيسه. والحقيقة، من حيث الأساس، أنّ الأحاسيس لا تجمع، بل هي تتعاقب وتتوالى بحيث إنّ الـ أنا، الذي تستخدمه الأحاسيس سندًا ودعامة، هو «كينونة تعاقبية» (PM، 79). والمعنى الداخلي الذي يسمح لي بالتعبير عن أحاسيسي بوصفها أحاسيسي هو الزمن، لكن، لأنّ العابر الزائل هو جوهر كلّ شعور، فليس الزمن، هو أيضًا، سوى وعي العابر الزائل.

وإذا لم نكن أفرادًا إلّا لأننا حِسيّون، فعلينا أن نطرح على أنفسنا سؤالين: ألسنا سوى ذلك؟ الجواب معروفٌ: نار الحبّ المُحرقة لا تتميّز تميّزًا أساسيًا من العقل ولاسيّما أنّ كُلًّا منهما يقتضي التضحية بالفردانية. فأمّا عندَ الإنسان، «آخر الكائنات الفريدة»، «الكينونة الأسمى»، فتُصبحُ «الحياة في الدِّين وفي العلم وفي الفنّ، وفي مُجمل التاريخ الشامل للبشرية أسمى حياةٍ. إنّها أسمى حياةٍ فوق الحياة الحسّيّة العابرة، فوق الموت» (PM، 96).

فثمّةَ حياة أخرى غير الحياة الأرضية والجسدية، فهل هذا أمر قابل للتصوّر؟ عند فيورباخ، يستحيل الفصل بين المعاني الثلاثة التي يُمكن أن تُضفيها على كلمة «نهاية»: الغائية (هدف للتحقيق)، والحدّ (المكان الذي يتوقّف فيه شيء ليبدأ آخر)، والاكتمال. وأيًا تكن زاوية النظر إلى الكلمة، فإننا نصطدم دائمًا بهذه المعادلة الجوهرية: «كلّ هدف هو مُفنٍ؛ وحيث لا يوجد تدمير وفناء ولا تضحية بالوجود المستقل، لا يوجد هدف. والعقل هو الهدف، لكن العقل هو الموت، مدمّر المحسوس» (PM، 90).

فهل الوعي بنهايتنا المائتة معرفة حزينة؟ لا، لأنّ «الهدف هو طعم وجود وحياة، إذ لا يكون للحياة طعم إلّا بهدفها. غير أنّ الوجود والحياة لا طعم لهما ولا مذاق إلّا إذا وُجدا مرّةً واحدة» (PM، 93). وهذا الصدى الرائع لهذا الحَدْس نجده في «المَرْثِية التاسعة» من مراثي دوينو *Élégies de Duino* لراينر ماريا ريلكه (Rainer Maria Rilke). إنّه لوحة ترسم النهاية السعيدة التي يعرضها

فيورباخ أمام أنظار قرّائه، مُبيّنًا لهم أنَّ الحياة لا يسمح لها بأن تنفصل عن محيطها. إنّها حُجّة خدّاعة تلك القائلة إنَّ القُبّرة تظلُّ قُبّرة حتى بعد أن ينتف ريشها، على ما تقول الأغنية. فالجسدية والفردانية أمران لا ينفصلان: «لا يكون الجسد عضويًا إلّا بصفته حيًا، إلّا أنّه، بصفته حيًا، وحدة لا تقبل الانقسام، كلّية مُطلقة لا تقبل الانفصال» (PM، 112). وكما أنّه لا تُوجد سوناتة موزار من غير بيانو يسمح لي بعزفها، لا يُمكن أن يُوجد فرد من غير جسد. إنَّ فكرة جسم روحاني ليست سوى خُرافة لأنَّ الجسد العضوي هو نفسه جسد روحاني (PM، 115). وللسبب نفسه، تكون منزلة النفس الفردية «من الجسد كمنزلة النار من وقودها» (PM، 120). وهي لا تساوي شيئًا خارج هذا الجسد الفاني، وهي «تنتهي بانتهائه» (PM، 122).

وما يَصْدُقُ على علاقة الفرد بجسده يَصْدُقُ أيضًا على العلاقة بين الحياة الفردية والتاريخ الفردي: «التاريخ حياة والحياة تاريخ؛ إنَّ حياة بلا تاريخ هي بلا حياة» (PM، 107). هنا يعرض فيورباخ تصوّرًا لهوية الذات عينها الحية لا يخلو من استباق بعض التيمات عن ظاهرانية الحياة بصفتها انفعالًا ذاتيًا، كما نجد في نموذج ميشال هنري اليوم أحد أهم ممثّليه وأكثرهم شهرة[14]. فلا تُفكّ الحياة ككنزة صوفية أو كساعة يد، لأنّها تشكّل وحدة لا تقبل الانقسام: «الحياة [...] ليست قطعة نسيج؛ إنّها وحدة لا تقبل الانقسام ولا نهائية مع ذاتها. والكائن الحيّ كائن مُتّحد حتى النهاية مع ذاته ومُتلاحم معها. لذلك، فإنَّ الحياة مُباشرية وأصالة، وهي البداية والأساس المُطلق لذاتها» (PM، 108).

وإذا اعتمدنا التفسير الذي قدّمه لنا فيلوننكو لكتاب خواطر عن الموت، فعلينا ألّا نرى فيه مجرّد تمهيد، بل علينا أن نرى فيه كذلك «عرضًا إجماليًا ودقيقًا» لكلّ سمفونية فكره اللاحق[15]. وإحدى نتائج هذه القراءة تمثّلت في كون

(14) بعدما اقتنع ميشال هنري بأنَّ فيورباخ لا يتنكّر للمثالية الخاوية إلّا ليكتفي في مادية بدائية، نزعَ لنقد لاذع لكتاب جوهر المسيحية في دراسته:
«La critique de la religion et le concept de genre dans "*L'Essence du christianisme*"», *Revue internationale de philosophie*, n° (1972) p.386-404.

(15) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.152.

القطيعة مع هيغل حدثت باكرًا جدًّا، منذ سنة 1830. إذ كان الأمر يتعلّق، على ما نقله فيلوننكو، بـ «قطيعة واعية وحازمة مع الهيغلية» (م.ن. ، ص153)، وهي قطيعة لم يعمل النص المنشور سنة 1839 إلّا على ترسيمها.

والنتيجة الثانية، وهي أكثر أهمية لما نحن بصدده، هي أنَّ التحليل الأنثروبولوجي للإيمان بخلود النفس يضع ، من غير أن يختزَلَ في مُجَرَّد نفي، يضع الأسس لمُقاربة أنثروبولوجيَّة جدًّا للظاهرة الدِّينيَّة. ونحن نخطئ حين نتخيّل أنَّ فيورباخ لم يفعل سوى دَهم أبواب مفتوحة بهدمه السيكولوجيا العقلانية، على ما كان كانط قد فعله قبل ذلك. بل هو، بعكس ذلك، هاجم المسلّمة نفسها المُتعلّقة بخلود النفس، التي يبدو خارجها أنّ السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» يظلّ بلا معنى. وبالعودة إلى النظرية الكانطية للفوائد الأساسية للعقل، أقول: إنَّ فيورباخ اندفع بقوة نحو إذابة الأسئلة الثلاثة الأولى في السؤال الرابع وحده: «ما الإنسان؟».

إنّ فلسفته الأنثروبولوجيَّة التي أفاضت في معالجة هذا السؤال، تُقدَّم على أنها «فهم بِنيوي للواقعة الإنسانية» (م.ن. ، ص162)، يحتلّ فيه التحليل النقدي للتصوّرات الدِّينيَّة موقعًا مركزيًّا جدًّا. وكلّ المسألة تكمن في معرفة مدى كون التجريبية التي أعلنها فيورباخ ونادى بها هي الوجه الآخر للعقلانية المُطلقة (م.ن. ، ص163).

ماهية المسيحية:
قراءة تكوينية ـ نقدية للدِّين

جوهر المسيحية (1841) هو الكتاب الشامل الأول الذي نشره فيورباخ بعد كتاب خواطر عن الموت *Todesgedanken*. وفي رسالة إلى الناشر أوتّو ويغان (Otto Wiegand)، اقترح العنوان والعنوانات الفرعية الآتية: «اعرف نفسك بنفسك، أو حقيقة الدِّين ووهم اللاهوت: إسهامٌ في نقد الفلسفة العقلانية للدِّين»، أو «إسهامٌ في نقد اللاَّعقل المَحْض» (*Kritik der reinen Unvernunft*)، أو «إضافة نقدية إلى فلسفة الدِّين العقلانية» (XIII SW، 2، 55). وكلّ واحدة من هذه الصِّيغ قد تصلح أساسًا لإعادة قراءة الكتاب. والذي أراهُ أنّ الصيغة الأخيرة هي أكثرها إفادة.

تمهيد: قضية المعجزة.

جوهر المسيحية كتاب يؤرّخ لعودة فيورباخ إلى الفلسفة العامّة ويضع حدًّا لمرحلة طويلة من الأعمال المخصّصة أساسًا لتاريخ الفلسفة. وقد نقَّبَ فرنسيسكو توماسوني (Francesco Tomasoni) في عددٍ من المقاطع التي تسمح بفهم أفضل لولادة الكتاب الأكثر شهرة لفيورباخ. ومن هذه الدراسات التمهيدية دراسة هي أكثرها أهمية خصّصها لقضية المعجزة (VII SW، 1-41)، وهي الفكرة التي سبق له أن عَرَّجَ عليها في كتابه عن بيار بايل *Pierre Bayle*. ففي هذا الكتاب التاريخي نعثر على الأطروحة التي يستند إليها في القول: «تُعَدُّ المعجزة أساس اللاهوت» (V SW، 150)، وهي صيغة نجد صداها أيضًا في كتاب نجمة الفداء لروزنتسفايغ. في إشارة فيورباخ إلى الدرجة التي كان بها الإيمان بأحداث إعجازية يشكّل فضيحة في نظر العقل النقدي، بدا أنّه يُعيد التقاطع مع التحليل الكانطي لحواشي الدِّين. غير أنّه فهم فهمًا أعمق كثيرًا من الفهم الذي نجده لدى المتنوّرين *Aufklärer* أنَّ قضية المعجزة قضية سلطوية. ومن هذه الزاوية، تفقد المُعجزات في العهد الجديد طابع الأحداث المتفرّقة. فكلّ شيء في العهد الجديد (لا أعمال المسيح الإعجازية وحدها بل كلّ تصرّفاته وحركاته إجمالًا، ومنها أحاديثه) ذو طبيعة إعجازية لسبب واحدٍ فقط هو أننا بإزاء أمور «غير مسبوقة» (VII SW، 27).

والسؤال الأساسي يكمن في مدى إمكان الإيمان عقلانيًا بما «لم يُر من قبلُ». وجواب فيورباخ يستبق الفرضية الأساسية التي يقوم عليها تأويله للمسيحية: يُمكن أن نُؤمن به لسببٍ واحدٍ هو أنّنا نحتاج إليه ونرغب فيه. «الإيمان بالمُعجزة يسبق الفعل الإعجازي» (VII SW، 16). إنّها نظرية الرغبة في الإيمان بالعجيب الذي يحمل إلينا الحلّ المطلوب. وحيث يقول الوعي الإيماني: «لا يوجَد مستحيل على الله»، تقول الأنثروبولوجيا: «**الرغبة تُلغي حدود الذاتية ـ المرء يُريد وجود ما يرغب فيه ـ الجبروت هو الإرادة المحقّقة للرغبة؛** لأنه لا يوجَد مستحيل على الرغبة» (VII SW، 31). إنَّ نظرية المعجزة، كما يشير إليها فيلونكو، هي التي وفّرت لفيورباخ «المقدّمات الأوّلية

الأساسية لنظرية عامة للدّين»، وهي النظرية التي ترى في «منطق الرغبة» «مبدأ الدّين إجمالًا»[16] وحتى إذا كان في إمكاننا أن نتساءل عن مدى كونه قد دفع بعيدًا بتحليل «منطق الرغبة» هذا (م.ن. ،ص374)، ففي إمكاننا دائمًا أن نستنتج أنَّ سيغموند فرويد، في كتابه مستقبل وَهْم، أكمل ما كان فيورباخ قد بدأه، مُفترضًا أنَّ «الإيمان بالمُعجزة هو الإيمان بأنَّ كلّ شيء مُمكن» (SW VII، 14).

وثَمَّةَ نتيجة أُخرى مُهمّة تترتّب على هذه المُقاربة الأنثروبولوجيّة للمُعجزة، مفادها أنَّ المُعجزة وإن لم ترفعنا إلى أعلى من الحقيقة الملموسة، فهي تؤكّد القيمة التي نُولي المحسوس إيّاها. فلا تكون المعجزة مُهمّة عندنا إلّا إذا كانت «ملء العين». وبهذا المعنى، هي تؤكّد «انتصار الحسّ على العقل» (SW VII، 21). وحين تحدث العجائب يجد العقل نفسه مدعوًّا إلى إغلاق عينيه.

موقف فكري جديد من الواقع الدّيني.

بالرَّغم من الادّعاءات المنهجيَّة، يُعَدُّ كتاب جوهر المسيحية كتابًا سِجاليًّا. فقد لحظ ألتوسير أنَّ لهجة المقدّمتين الأُوليين ومُحتواهما يَحُثّانِ على قراءتهما كأنّهما بيانان حقيقيان يعرض فيهما فيورباخ فرضياته الفلسفية ومقاصده مُحاوِلًا وضع الأُسس لمُقاربة نقدية للدِّين المُلهم وللوحي. والمقاربة التي يُسمّيها «تكوينية ـ نقدية» هي وَحدَها، عندَهُ، التي تنجو من الخيار القاتل للفلسفة العقلانية، والتي تضحّي بالدِّين من أجل الفلسفة، ومن خيار «الميثولوجيا المسيحية التي تضحّي بالفلسفة من أجل الدِّين» (EC، 5؛ 89).

وثَمَّةَ صُوَر كثيرة يحلّلها فيورباخ بشيء من المُجاملة من غير أن ينتبه ظاهريًا إلى أنها غير مُتجانسة بالضرورة، وتبيّن أنّه نوى، هو نفسه، الإفلات من خيار الفلسفة العقلانية «التي تسمح للدِّين بأن يكتفي بقول ما تفكّر فيه الفلسفة وما تقوله هي على نحوٍ أفضلَ منه»، وخيار الدِّين الذي يزعم التكلّم «من موقع العقل ومكانه» (EC، 5؛ 90).

1. الصورة الأُولى تأتي مباشرة من عصر الأنوار. إنّها صورة الإضاءة التي

(16) *Ibid.*, t. II, p.372.

يسلّطها العقل النقدي على الدّين، ليبدّد غياهب الظلامية. ولا يُمكن أن يكون لهذه الإضاءة، في نظر الوعي الدّيني، معنى سوى إزالة السحر والوهم: «من منظور الدّين، أو في الأقل من منظور اللاهوت، تظلّ علاقة الفكر بموضوعات الدّين، علاقة إذابة وهدم دائمًا وبالضرورة، بما هي علاقة إضاءة وإبانة [*ein Sie be-und erleuchtendes Verhältnis*]» (EC، 8؛ 91، trad. mod).

ونعثر على الصورة نفسها معدّلة في المقدّمة الثانية، وفيها يبدو فيورباخ في صورة المفكّر الذي «يفتح عينيه» على الدّين، كما على اللاهوت والفلسفة العقلانية، مُرغمًا إياه على أن يوجّه نحو الخارج العينين الموجّهتين نحو الداخل (EC، 26؛ 107-108). وعلى الدّين، الذي يشبّهه فيورباخ بـ «حلم العقل البشري» (EC، 26؛ 107)، أن ينظر إلى الواقع وجهًا لوجه.

هذه الصورة التي تدلّ في البداية على قطيعة حاسمة مع المعنى الكانطي للنقد، مُرتبطة بمُقتضيين.

أ. الأول هو المسلّمة التي تُفيد أنّ العقل النقدي لا يحتمل أن يشكّل نظامًا استثنائيًا، وهو ما لا يكفّ الدّين عن المُناداة به: «العقل هو القاعدة، والإيمان هو الاستثناء قياسًا على هذه القاعدة» (EC، 7؛ 91). لكن هل يُمكن أن تُعطي الفلسفةُ هذه الخصوصية معنًى من غير أن يُشكّل ذلك خيانة لكونية العقل؟

ب. الفرضية الثانية هي أنّ الوعي الدّيني، على خلاف الوعي الفلسفي، يحتاج حاجة ماسة إلى الصُّوَر؛ وإنّ ادّعاء تحويل هذه الصُّوَر (أو هذه التمثّلات) إلى مفاهيم يعني انتزاع جوهره بالذات: «من ينتزع الصورة من الدّين ينتزع منه ماهيته بالذات، فلا يبقى لديه إلّا الثفل *caput mortuum*. فالصورة بما هي صورة هي ماهية الشيء» (EC، 8؛ 91-92).

وإذا صار التأويل العقلاني والمفهومي للدّين على الطريقة الهيغلية غير قابل للتحقّق، وإذا لم يَعُد العقل النقدي قادرًا على إقرار التأويل الواقعي جدًّا الذي يقبله اللاهوتيون، فلن يُوجَدَ إلّا سبيل واحد مُمكن: تأويل إفرازات المخيّلة الدّينيّة كأنّها ثمار علم النفس المَرَضي.

2. هنا تبرز الصورة الثانية، أو بالأحرى الرسم التصويري الثاني الذي يوضّح المعنى الذي يخلعه فيورباخ على قراءته النقدية. إنّه عمل علاجي وعملي يريد أن يعكف عليه، لأنّه مُقتنع من الزاوية الفكرية اقتناعًا عميقًا بأنّ المسيحية ولاهوتها قد أُقصيا منذ وقت بعيد، واكتفيا بحياة شبحية في ذهن المُعاصرين لهما[17]. والأُطروحة نفسها استعادَها لاحِقًا ماركس وإنجلز.

وتحوّل التأويل البارع للدِّين الذي أراده شلايرماخر هنا إلى «طبيب الثقافة»، وهي الحالة التي تجد تعبيرها الأقوى لدى نيتشه. والعلاج الذي اقترحه فيورباخ يعود أساسًا إلى تقنية الحمّام البارد: استخدام «الماء البارد للعقل الطبيعي» (EC، 11؛ 93) لجعل عيوننا أكثر صفاء وتبصّرًا.

وظلّ فيورباخ، وكذلك فرويد، واعيين لِحدود هذا «العلاج المائي الهوائي». فالنفوس الشابة المتحمّسة تفضّل دائمًا الغَرْغَرة بالأوهام، ناسية أنّ «الوهم لا يكون جميلاً إلّا إذا ظللنا طويلًا لا نراهُ وهمًا، بل نراهُ الحقيقة» (EC، 12؛ 95، trad. mod.). إنّ فيورباخ يذكّر هؤلاء المؤمنين الجُدد بكلام لوثر: «الجرس المشقوق من نقطة واحدة لا يرنّ أبدًا: الجرس كاملًا لا يُساوي شيئًا» (EC، 15؛ 99)، مصرّحًا بذلك، على ما أشار فيلوننكو، بأنّه أصولي تَعِسٌ في أعماقه[18]. وفقد انتفض فيورباخ نفسه بالحدّة نفسها ضد اللاهوتيين الساعين إلى إذكاء الصراعات الطائفية الحقيرة بين البروتستانية والكاثوليكية بالرُّغم من أنهم عاجزون تمامًا عن تفسير ماهيَّة جوهر المسيحية.

3. الصورة الثالثة مُقابلة للرسم التصويري وهي مأخوذة من الكيمياء التحليلية. فالنقد يعني «أن نحلّل»، أن نُذيبَ مادة ونحوّلها إلى عناصرها الأوّلية المكوّنة. إنّ تحليل الدِّين، الذي يُنادي به باسم تصوّر جديد لِـ «فلسفة من لحم ودم، فلسفة للإنسان»، ليسَ له موضوع سوى «الإنسان الواقعي والكامل» (EC، 21؛ 103)، ويقع على عاتقه مُهمّة «حلّ لغز الدِّين المسيحي» (EC، 18؛

(17) بشأن موضوع الأشباح في الأيديولوجيا الألمانية، راجع: Jacques DERRIDA, *Les Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

(18) Alexis, PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. II, p.360.

101). وكلّ المسألة تكمن في معرفة مدى كون الحلّ (solution) يُوازي الانحلال والإذابة (dissolution). والتعبير الألماني *Auflösung* يُحيل على التأويلين.

والواقع أنّ فيورباخ استخدم، ابتداءً من المقدّمة، اللوحتين معًا. فقد بدا، من جهة، عبقريًا رفعته روحه الجذرية فوق مستوى النفاق المتفشّي، ودفعته إلى «إخلاء المكان» (*aufräumen*)، إلى استنفاد موضوعه (EC، 15؛ 99). وإذا فُهم التحليل النقدي للدِّين على هذا النحو فهو يَعْدِلُ، في هذه الحالة، إجراء تصفيةٍ. ومن جهةٍ أخرى، ظلَّ يقدّم نفسَه لقُرّائه، على طريقة شلايرماخر الذي عامَلَهُ باحتقار كبير، بصفته المؤوّل المُترجم الذي استماله الوعي الدِّيني. وتدَّعي دراسته في الوقت نفسه أنّها «ترجمة تؤدّي المعنى بأمانة» (EC، 18؛ 101). وما هو مطلوب هنا حقًّا هو فهم «حرفي»* للدِّين، على الصورة التي رأيناها لدى شلايرماخر وشيلّنغ. ولم يمنع ذلك فيورباخ من رمي هذا الأخير برذيلتَي الظلامية والشعوذة في مجال اللاهوت الفلسفي (EC، 34).

ويبدو أنّ هذا التصنيف «الهيرمينوطيقي» لمحاولته أفضل الطرائق وأقواها للتمايز من الفلسفة العقلانية التي يُعلن فيورباخ أنه قادر على دفعها إلى التحلّل [*Auflösung*] النهائي. «التفكير المجرّد لا يسمح للدِّين بأن يقول إلّا ما يفكّر به ويقوله على نحوٍ أفضلَ ممّا يقوله الدِّين؛ إنَّه يحدّد الدِّين ولا يسمح للدِّين بأن يُبادله التحديد. إنَّه لا يخرج من ذاته. أمّا أنا فأسمح للدِّين، بعكس ذلك، بأن يعبّر عن نفسه. أنا أؤدّي دور المُستمع والمؤوّل فحَسْب لا دور المُلقِّن» (EC، 22؛ 104، .trad. mod).

أوَلَم يكن هذا هو موقف شلايرماخر في مقالته الأولى عن الدِّين؟ فالمُعضلة المنهجيَّة في مشروع فيورباخ تكمن في استحالة المُصالحة بين الهدف «التحليلي» والهدف «الهيرمينوطيقي». ذلك أنَّه هو نفسه اقترح أن تُحلّ المشكلة بدءًا من اللحظة التي يُقبَلُ فيها أن نستأنف التحليل بالطريقتين: الطريقة الأولى التي يُسمّيها «التوكيدية» تُفضّل الوجهة «الهيرمينوطيقية»: إنَّه يُفضّل تقديم الدليل الإيجابي، بشرط فهمه فهمًا سليمًا، على أنَّ الدِّين لا يحمل حقائق ولا أسرارًا غير تلك الحقائق والأسرار البشرية المحضة. والطريقة الثانية، «السلبية»، تُبيّن أنَّ

(*) في مُقابلة الفهم المجازي.

الدِّين الذي يزعم التكلّم باسم تعالٍ أرفع من التعالي الإنساني يغرق في تناقضات لا حلّ لها.

وتقسيم العمل هذا بين قسم «أنثروبولوجي» وآخر «ثيولوجي» (لاهوتي) مُغْرٍ أيضًا وصعب التنفيذ مثل الانشطار بين «الحقيقة الدائرية في حدّ ذاتها» للكينونة، وحقل الظنّ *doxa* المتموّج «الذي لا يحظى بثقة أحد»، في قصيدة بارمنيدس (Parménide). يبقى أنّ فيورباخ يستخدم عبارة «تحَلّل» (*Auflösung*) ليميّز بين الاثنين؛ وفوق ذلك أنّ ما ينبغي أن يكون نتيجة تحليل منفّذ تنفيذًا سليمًا ـ إذابة اللاهوت في الأنثروبولوجيا ـ كان مُفترضًا سَلَفًا منذ البداية.

4. ربما يكون هناك مجال لعرض صورة رابعة أكثر خفاء: صورة المُتلصّص، الذي يتسمَّعُ على الأبواب ويُفشي ما يُحاك في سرّ النفوس الدِّينيّة. ففي مُقابلةِ مزاعم الفلسفة العقلانية، يدّعي فيورباخ أنه يكتفي باتخاذ موقف الوعي الدِّيني فحَسْب، بدلًا من أن يهمس في أُذنه ويُملي عليه ما يقوله. لكنه، في الوقت نفسه، يقدّم نفسه، ولاسيّما في المقدّمة الثانية، في صورة الطفل المُشاكس في الدِّين، الذي يفضح أكثر أسراره حميمية (EC، 22؛ 104). هنا أيضًا يُمكن أن نتساءل: أيّ نوع من «الهيرمينوطيقي» يمكن أن نبني على هذا الموقف؟

ماهية الدِّين: «حلم الروح».

يدور كلّ القسم الأول من الكتاب، الذي صبَّ فيه فيورباخ اهتمامه على استخراج «الجوهر الحقيقي، أي الأنثروبولوجي للدِّين»، حول ثلاثة تعبيراتٍ، هي: الماهية *Wesen*، والسرّ *Geheimnis*، والدلالة *Bedeutung*. والسؤال الأوّلي هو معرفة ما تعنيه ماهية *essence*؟ يُمكن أن يُحمَلَ، كما يُشير فيلونكو، على مَعانٍ ثلاثة. إنّها تُحيل على التمييز التقليدي بين الجوهر والوجود، لكنها قد تعني أيضًا الكينونة، أو أخيرًا، الطبيعة أو الصفة الخاصة بشيء معيّن (م.ن.، ص433). وهي تعني، إذا طُبّقت على المسيحية، «البِنية الأيديولوجيّة» الأساسية للذِّهن المسيحي من جِهة؛ ومن جِهة أُخرى، الماهية، كما ورد في لعبة ألفاظ مشهورة لهيغل («*das Wesen ist, was gewesen ist*»)، أي ما نتركه وراءنا بعد أن نفهمه (م.ن.، ص404). إنّ التفكير والبحث في جوهر المسيحية من زاوية

المنهج التكويني ـ النقدي يعني إذن قول شيئين في وقت واحد: أن نفهم ما يحدث في اكتماله وما يدفعه إليه. وهذه المُقاربة لا تقتضي أية جوهريَّةٍ ثابتة. فما ينبغي فهمه هو جوهر في صيرورة دائمة. ذلك أنَّ فيورباخ لم يقصد إلغاء الدِّين بل قصدَ مُساعدته على تحقيق جوهره على نحوٍ تامٍّ: الإنسانية.

إنَّه، شأنُهُ شأنُ هيغل، يستخرج فكرة الدِّين مباشرة من الفرق الأنثروبولوجي الأساسي بين الإنسان والحيوان. فالإنسان حيوان ديني (الوحيد من نوعه) للسبب نفسه الذي يجعله حيوانًا عاقلًا، وليس ذلك إلّا لأنه قادر على الارتقاء بحدود فرديته وتصوّر جوهره النوعي، ولأنَّه قادر أيضًا على تصوّر اللّامُتناهي الذي ليس سوى جوهر الجنس البشري. فعندما أشعر بانتمائي إلى هذا الكيان غير المحدّد الذي هو الإنسانية، أنتقل انتقالًا غير ملحوظٍ من اللّامحدّد إلى اللّامُتناهي. أما الحيوان فلا دين له للسبب نفسه الذي جعله بلا لغة.

وما يميّز الإنسان هو «وعي الأنواع» (EC، 37؛ 117)، أو الماهيات، أي يتميّز بالقدرة على الوصول إلى الإنسانية من داخل الأفراد. وما يَصْدُقُ على اللغة يَصْدُقُ أيضًا على الفكر المعرفي، الإرادي والانفعالي: يُمكن أن يحدّث الإنسانُ نفسه، أن يتوجّه إلى ذاته كما لو أنّه يتوجَّهُ إلى مخاطَب. هذه المقدرة الأساسية، في نظر فيورباخ، لا تفسّر بكيفيَّة قدرة الإنسان على التكلّم مع الله كما لو أنَّه مخاطب مُطلق فحسبُ؛ بل الحقيقة أنّ المرءَ حين يتوجّه إلى هذا المخاطب المُطلق إنَّما يتوجّه إلى صورة معظّمة لذاتها. وكلّ تحليله للدِّينِ يرتكز على هذه الفرضية الأساسية التي تُفيد ما يأتي: «ليس جوهر الإنسان، خلافًا للحيوان، هو أساس الدِّين فحَسْب، بل هو كذلك موضوعه» (EC، 38؛ 118).

ولم يكن شلايرماخر مُخطئًا حين عرّف الدِّين بأنّه ميل نحو اللّامُتناهي (الله)؛ لكن ذلك، عندَ فيورباخ، يعني ببساطة أنَّ «إدراك اللّامُتناهي ليس سوى إدراك لانهائية الوعي» (EC، 38؛ 118، .trad. mod). وإذا أضفنا أنَّ الوعي البشري يستند إلى نور المعرفة، وإلى طاقة الطبيعة البشرية، وقوة القلب، فإنَّ الإنسان يكتشف في ذاته ثلاث فضائل أساسية، يكفيه أن يشيِّئها ليحصل على تصوّر ثالوثي للمُطلق: «الثالوث المقدّس في الإنسان وفوق الإنسان الفردي هو

وحدة العقل، والحبّ، والإرادة» (EC، 39؛ 119، trad. mod.). ويمكن أن يُقال، بكلمة واحدة: إنّ فيورباخ قد ابتكر ترجمة أنثروبولوجيّة محضةً للعبارة الأوغسطينية «فيك أنت، وأعلى مني» «*In te, supra me*» بفضل فرضيته القائلة: «إنَّ الكائن [Wesen] المُطلق، إله الإنسان، هو جوهره [*Wesen*] الخاص» (EC، 43؛ 122).

وتدعم القراءة الأنثروبولوجيّة المحضة نفسها لمنهج أوغسطين، الذي يدعونا إلى البحث عن الله في أعماق النفس البشرية، تعريف جوهر الدِّين بصفته مُرتكزًا على المعادلة بين وعي الإنسان لذاته ووعيه لِلَّهِ. «إنَّ الدِّين، المسيحي في أقلّ تقديرٍ، هو علاقة الإنسان بذاته، أو لمزيد من الدقة، بجوهره، لكن كما لو أنّها علاقة بكائن [*Wesen*] آخر. فالكائن الإلهي ليس سوى الجوهر الإنساني، أو بالأحرى، جوهر الإنسان مفصولًا عن حدود الإنسان الفرد» (EC، 54).

ورأى فيورباخ أنّ شرط إمكان الدِّين هو مادته الوحيدة في الوقت نفسه، وأنّ وَعيَ اللّامتناهي ليس سوى وعي لانهائيّة الوعي الذي يتجلّى في الذهن، والإرادة والتأثّرات، «القوى الإلهية الثلاث المُطلقة» التي لا يُمكن أن يُواجهها الإنسانُ بأية مقاومة (EC، 40؛ 119). إنَّ «الكائن [*Wesen*] المُطلق، إله الإنسان، هو جوهره الخاص. والقوة التي يُمارسها الموضوع عليه هي قوة جوهره الخاص» (EC، 43؛ 122). ومن موقع الإقرار بأنَّ كلّ واحدة من هذه القوى تشكّل قوة نوعية تُمارس تأثيرها على الإنسان، توقّف فيورباخ مليًّا عند قوة المؤثّرات.

وبناءً على هذه الخلفية انبثق تعريف جوهر الدِّين، وهو التعريف الذي تمحورت حوله أفكار الفصل الثاني: «إنَّ الدِّين، المسيحي في أقلّ تقديرٍ، هو علاقة الإنسان بنفسه، أو لمزيد من الدقة، علاقته بجوهره، لكن كما لو أنّها علاقة بجوهر كائن آخر [Wessen]» (EC، 54؛ 131). وقد تُرجِمت كلمة *Verhalten* الألمانية (التصرّف) إلى كلمة «relatio» الفرنسية (العلاقة) وهو ما تضمّنَ محاذيرَ. وما يُهمّ فيورباخ، في الحقيقة، هو الطريقة التي يتجلّى بها فهم الذات في المُمارسات والتصرّفات.

والعلامة الأساسية المميّزة في هذه التصرّفات هي الخضوع لغَيْرية قوية. أو بتعبير أكثر جفاءً، التصرّف كالأطفال. هكذا رأى فيورباخ التصرّفات الدِّينيّة:

«الدِّين هو الجوهر الصبياني [*daskindliche Wesen*] للإنسانية» (EC، 53؛ 130). هنا أيضًا ينبغي الانتباه إلى الصيغة التعدّدية في الكلمة الألمانية *kindlich* التي لا تحمل نبرة تحقيرية كما تُوحي بذلك الترجمة الفرنسية. وما من شكّ في أنّ جزءًا كبيرًا من تحليلات فيورباخ تُعرض بمنزلة نقد للطفولية الدِّينيَّة، وهو تعبير سنجده لدى فرويد. غير أنَّ كلمة *kindlich*، أي «enfantin» بالفرنسية (طفولي) ليست مُرادِفةً لكلمة *kindlich* «infantile» الفرنسية (صبياني). إنَّ الكلمة متأثِّرةٌ بـ «روح الطفولة» في الإنجيل وبوصف «السلبية الطفولية» في المقالة الثانية لشلايرماخر.

ويفترض هذا التعريف المطابقة بين الدِّين و«حُلم العقل البشري». «حُلم العقل البشري، الدِّين عمومًا هو جوهره الصبياني» (م. ن. ، ص394). وقد توسّع فيورباخ في عرض هذه الصيغة في الفصل 16 الذي يُهاجم فيه فيورباخ سرّ المسيح في الدِّين المسيحي. ويُمكن أن تقرأ بداية هذا الفصل بصفتها شحنةً ضد تصوّر شلايرماخر لِـ «السلبية الطفولية». هنا تتحوّل كلمة الشعور *Gefühl* إلى الوجدان *Gemüt*. والنعت المقابل له *(gemütlich)* يُشير إلى الفوائد الثانوية التي يُمكن أن تنجمَ عن هذه السلبية. وبمراعاة كلّ شيء، إنَّه «أكثر إراحةً» (*gemütlich*) أن يتوكّل المرء كليًّا على شخص آخر من أن يتولّى أمر نفسه بنفسه. وفي حين يستدعي العقل منا الاستقلال الذاتي، يدفعنا الشعور إلى استسلامنا.

والحال، أنَّ هذا الاستهتار بالنسبة إلى العقل مثل الحُلم بالنسبة إلى الوعي المتيقّظ. هذه المُماثلة هي التي تسمح لفيورباخ باستعادة تعريفه الوعي الدِّيني بأنّه وعيٌ حالم: «في الحُلم كما في اليقظة، هي الأنا نفسها، الكائن نفسه؛ والفرق الوحيد هو أنَّه في حالة اليقظة تكون الأنا هي التي تُحدِّدُ نفسها، أمَّا في الحُلم فهي محدَّدة بذاتها كما لو حُدِّدت بكائن آخر. أنا أفكّر في نفسي ـ هذه حالة التجرّد من الشعور، إنَّها حالة عقلانية؛ أنا يفكّر فِيَّ الله ولا أفكّر في نفسي إلّا بما يفكّر فِيَّ الله ـ هذه هي الحالة الدِّينيَّة المملوءة بالشعور. الشعور هو الحُلم بأعينٍ مفتوحة؛ الدِّين هم الحُلم بوعي متيقّظ؛ الحلم هو مفتاح معجزات الدِّين» (EC، 224، 278).

وتشبيه الدِّين بحُلم العقل يعني أمورًا كثيرة:

1. حيث توجد الأحلام تكون المؤثّرات الأولى القوية موجودة. والواقع أنه في أكثر في حالة، تتحوّل أحلام العقل إلى كوابيس لأنّها تكشف عن أكثر حالات الخوف والرعب هَوْلًا في النفس البشرية. ويلتقي هنا فيورباخ ولوكريس (Lucrèce) حينما جعل الخوف إحدى خصائص الدِّين الأساسية. إنَّ الصبيانية، كما أكد روّاد التنوير بلا مللٍ، تجد تعبيرها في الخرافة. وستكون مُهمّة المُقاربة التكوينية ـ النقدية للدِّين هي أن تقيس الجانب الكبير من الخرافة في المُعتقدات الدِّينيَّة. إنَّ الإنسان بصفته كائنًا ملموسًا هو في المقام الأوّل كائن رغبة. وتفسير تكوّن الرغبات يعني تفسير تكوّن الدِّين. إنَّ «الرغبة»، كما يقول فيورباخ في كتابه تاريخ الآلهة *Théogonie*، هي «التجلّي الأصلي للآلهة [...] وليس الإيمان سوى الاعتقاد واليقين بأنَّ الرغبة ستحظى بالإشباع» (IV SW، 274). وحيث تستيقظ الرغبات تظهر الآلهة بالضرورة.

2. ليس الله سوى الموضوع الغامض في الرغبة الإنسانية، الذي يوفّر لها تحقّقًا متخيّلًا. إنَّ الأحلام، بما هي تعبيرات عن الرغبات الدفينة في النفس البشرية، تُشير كذلك إلى انتصار المخيال على العقل. وإذا كانت الرغبة هي القوام الذاتي للدِّين فـ المخيلة هي الأداة. وإذا كانت التصوّرات الدِّينيَّة نابعة من الرغبة، فإنَّ قوة المُخيّلة هي التي تُظهرها كما لو كانت واقعية.

3. لأنَّ الجوهر ليس شيئًا مستقرًّا، لا تتشابه الأحلام الدِّينيَّة كلها، بل تتمثّل تاريخيًّا في أربعة أشكال مختلفة في الأقل، وهذا دفع فيورباخ إلى تقسيم التطوّر الدِّيني للبشرية إلى أربع مراحل. ففي البداية، كان «الدِّين الطبيعي» المُطابق للنظرة الأسطورية إلى العالم، حيث يُبدي الفرد بأقصى درجةٍ تبعيته لقوى الطبيعة. بعد ذلك تأتي مرحلة عبادة الحيوانات، حيث تتخذ الألوهة شكلًا حيوانيًّا. والمرحلة الثالثة هي المرحلة الثيوقراطية التي عاصرت قيام الإمبراطوريات الكبرى. والمرحلة النهائية هي التي جاءت مع المسيحية، «ديانة التجسّد» (*Menschwerdung*)، التي تعلّمت البشرية فيها كيفيَّة عبادة الحقيقة الإنسانية بوصفها حقيقة إلهية.

هذه القراءة الغالية لتاريخ الأديان لا تتميّز تميّزًا أساسيًّا من قراءة هيغل. وحتّى

إذا كانت المسيحية لدى فيورباخ هي «الدِّين المُكتمل»، بمعنى مختلف تمامًا عن المعنى الوارد لدى هيغل، فإنّ هذه القراءة تقضي، كما أشار فيلونكو، بصعوبةٍ أساسية يستحيل إغفالُها بعد شوبنهاور: كيف يُمكن إدراج البوذية في هذه اللوحة؟ وكان فيورباخ، مثل شوبنهاور، يُدرك هذا التحدّي الكبير الذي أطلقه الشرق نحو الغرب على الصعيد الدِّيني، «انظر إلى ما تمثّله أنت، يا ابن أوروبا؛ إنَّه بالتحديد ما ليس أنا: إنَّ ميلك إلى السعادة ليس ميلي، وما يستفزّك ويُثيرك ينفّرني، وما يمثّل في نظرك ميدوزا Méduse هو في نظري مادونا Madone (العذراء)» (X SW، 243). في هذا الحوار المتخيّل بين الشرق البوذي والغرب المسيحي اختار فيورباخ، خلافًا لما فعله شوبنهاور، مادونا ضد ميدوزا، منطق التجسيد المسيحي ضد منطق النرفانا. وحتى إذا فهم جيدًا ما جعل البوذية تضع علامة استفهام أمام الأنانية، فإنَّه باسم «دين الجمال» ندّد بالفنّ البوذي بصفته تعبيرًا «عن طفولية دينية بل طفولية مَرَضية وكريهة. وأقلّ ما يمكن قوله هو أنَّ تشبيه البوذية بـ «الجوهر الطفولي المريض للدِّين» (م. ن. ، ص398) هو أقرب إلى حُكم نهائي منه إلى تأويل.

من الكائن الأسمى إلى الرب الملموس في القلب.

عكَفَ فيورباخ في الفصلين الثالث والرابع على كلّ ما يُمكن تسميته تفكيك فكرة الله، المحكومة بالمبدإ الهيرمينوطيقي الذي مفادُهُ أنّ الإنسان يتفكّر في نفسه (se pense) ويفهم نفسه بالتحديد بالطريقة نفسها التي يفكّر بها في الله ويفهم الله. هنا يكمن معنى التأكيد: «أنت حينما تتفكّر في الله، لا تُفكِّرُ، بالمعنى الدقيق للكلمة، إلّا هنا» (EC، 85، 157). هنا تكمن الأهمية الكبرى للسؤال: بماذا نفكّر حين نفكّر في الله؟

وأُسس هذا التفكيك مطروحة ابتداءً من الفصل الثاني، حيث يشير فيورباخ بقوة إلى أنّ إلهًا «بلا خصائص»، أي بلا محمولات، ربَّما لا يُهِمّ الوعي الدِّيني: «الذي يراهُ الإنسانُ المُتديّن حقاً هو أنّ الله ليسَ كائنًا من غير محدّدات، لأنه، في نظره، كائن يقيني وواقعي» (EC، 55؛ 132). إنَّ «كائنًا أسمى» مجرّدًا من كلّ المحمولات التي تزعم أنها تشبه محمولات الإنسان، لا طعم له ولا رائحة، هو ما يخشى أن يصير في أية لحظة ربًّا غير موجود. ورأى فيورباخ «أنّ ربًّا يشعر أنّ أيّ تحديد له إهانة بمنزلة ربّ لا يملك الشجاعة ولا القوة

ليكون موجودًا» (EC، 57؛ 133، trad. mod.). حتى إنّه يرفض سلوك طريق المُماثلة والرمز التي قد تُتيح التمييز بين ما هو الله «في ذاته» وما هو «بالنسبة إليّ». وهو بهذه الطريقة أيضًا يؤيّد أصولية دينية ترفض حلول التسوية هذه لأنّها إغواءات خطيرة تعود جذورها الخفية إلى التشكيكية. «إنّ الدِّين لا يرضى بغير رب كامل لا تحفّظ عليه؛ وهو لا يريد مجرّد مظهر سطحي لله، بل يريد الله نفسه، الله بشخصه» (EC، 58؛ 134، trad. mod.).

وفي الوعي الدِّيني الطبيعي، نجد عبارة «ما لا أستطيع التفكير في من هو أكبر منه» «*Id quo majus cogitari nequit*» للقديس أنسيلم (Anselme)، تعني بالضرورة «ما لا أستطيع تمثّل من هو أكبر منه» «*Id quo majus repraesentari nequit*». وبهذا المعنى، تبوء تُهمة التجسيمية بالإخفاق؛ لأنّ التجسيمية أمر لا مفرّ منه في جميع الأحوال، على ما يُشير إليه فيورباخ، مدعومًا بحُجّة مستَمَدَّةٍ من كسينوفان (Xénophane): «إذا كان الله شيئًا بالنسبة إلى الطائر فهو لا يكون هذا الشيء إلّا إذا كانت له أجنحة: فالطائر لا يعرف حالة أرقى وأسعَدَ من أن يكون ذا جناحين» (EC، 59؛ 134). إنّ ما لا أستطيع تمثّل من هو أكبر منه» «*Id quo majus repraesentari nequit*» الخاص بالطائر لا يمكن أن يكون إلّا مَلَكًا!

ونجد هنا فكرة ترتسم وسنراها لاحقًا لدى جان نابير (J. Nabert): «معيارية الإلهي»[19]. ولا يكتفي فيورباخ بالإشارة إلى أنّ نفي المحمولات الإلهية سيؤدّي، عاجلًا أو آجلًا، إلى نفي الإلهي (EC، 61؛ 136)؛ وهو يؤكّد أن «ليست خاصّية الألوهية هي الكائن الإلهي الحقيقي، بل الطبيعة الإلهية أو ألوهة الخاصية التي هي الكائن الأول» (EC، 64؛ 138). لذلك، ينبغي النظر إلى هذه الخصائص على أنّها محمولاتٌ مستقلة، مع التساؤل عما يجعلها تستحق وصفها بـ «الإلهية». «لا تكون الصفة إلهية لأنّ الله يملكها، لكن الله يملكها لأنّها، في ذاتها وبذاتها ولذاتها، إلهية، لأنّ الله، من غيرها قد يصير ناقصًا» (EC، 65؛ 139). هذا هو بالتحديد ما عناه نابير بـ «معيارية الإلهي».

---

(19) Jean NABERT, *Le Désir de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2e éd. 1996, p.225-259.
وسأعود إلى هذا الموضوع عندَ مُناقشتي للنموذج الهيرمينوطيقي.

إنّ فيورباخ، بعد أن بيَّنَ استقلالية المحمولات الإلهية وتعدديّتها، حيًا في ذلك عبقرية العقل البشري، وبعد أن ابتكر العقل صفاتٍ جديدة دائمًا ونسبها إلى الله، استكشف ما في أعماقه من صفات. «كل إنسان جديد هو، إن صحّ القول، محمول جديد، موهبة جديدة في الإنسانية التي تمتلك من القوى والصفات بمقدار ما عندها من بشر» (EC، 67؛ 140). وكلّ مولود جديد يوفّر لنا فرصة اكتشاف صفة جديدة من صفات الله، وهذا يعني عندَ فيورباخ، ابتكار رَبٍّ جديد.

غير أنَّ ذلك لم يمنع فيورباخ من الإقرار بأنَّ المحمولات ليست كلّها ذات طبيعة واحدة. فمن الزاوية الدّينيّة والأنثروبولوجيّة، ليست أكثر المحمولات أهمية هي المحمولات المجرّدة للميتافيزيقا بل أكثرها أهمِّيَّةً هي المحمولات الشخصية: «المحمولات الشخصية هي وحدَها تؤسّس جوهر الدّين: ففيها يُصبح الكائن [*Wesen*] الإلهي موضوعًا للدِّين» (EC، 49؛ 142)؛ وكلّما تصوّرت الله كائنًا شخصيًّا صار الدِّين أرقى. غير أنَّ لهذا التقدّم الروحي وجهه المقلوب: إذا أراد الإنسان تبجيل رب شخصي، فعليه أن «يتخلّى عن وجوده الشخصي». هذا هو ديالكتيك «الانقباض الدِّيني» و«الانبساط الدِّيني» الذي يُرغم الإنسان على أن يستعيد إلى داخله ما سبق إخراجه في الله.

لكن، ما الذي جعل «انشقاق نفس الإنسان» مُمكنًا (EC، 80؛ 153)؟ يمرّ جواب فيورباخ عبر نقاش نقدي طويل لمختلف تمثّلات الله التي يوزّعها، بما يُوافِقُ التقسيم المُقترح ابتداءً من الفصل الأول، على ثلاثة عنواناتٍ: العقل، والإرادة، والقلب.

1. العنوان الأول يتعلّق بتمثّل الله عقلًا محضًا. وبالرّغم من حقيقة كون الله يظهر كأنّه «منتهى الإنسان» (EC، 81؛ 154) ـ «حدّه الأقصى» إن صحّ القول ـ فهو ليس سوى انعكاس لما يتصوّر الإنسان به كماله الشخصي. ويُشير فيلوننكو إلى أنّ فيورباخ يستحضر عدة وجهات نظر: تأويلية، وسيكولوجيّة، وأخلاقية، وميتافيزيقية[20]، وأكثرها تطوّرًا هي الأخيرة.

(20) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. II, p.480.

إنَّ مفهوم الميتافيزيقا الخاصة بالله لا يتطلّب أقل من سبعة تمثّلات هي كذلك مظاهر لـ «العقل المُكتفي بذاته» (EC، 85؛ 157).

1 ـ أ. إنَّ العقل، بعد تحديد الله بصفته علّة أولى، «يصوّر جوهره بصفته الكائن الأول السابق لِلعالَم» (EC، 86؛ 158).

ب. إنَّ العقل، بمُناجاته الله، على طريقة أنسيلم (Anselme) مثل *«Id quo majus cogitari nequit»*، إنَّما يجعله ممثّلًا لكرامته: «الله هو ما يراه الذهن أنَّه الأسمى» (EC، 87؛ 158).

ج. إنَّ الكائن الأكثر واقعيّة (*Ens realissnmum*) الذي هو مادة «الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا» كما يحدّدها كانط، هو كذلك تحديد ذاتي مستتر للعقل البشري. ولم ينخدع الثوريون الفرنسيون بذلك حين أسَّسوا عبادة ربة العقل الإله: الفهم العقلي نفسه هو الكائن الأسمى (EC، 87؛ 159).

د. من موقع الإقرار بالله بصفته علّة أولى، أو الذات المُطلقة القادرة على التموضع الذاتي، يُصبح في إمكاننا أن نُسقط عليه الفكرة التي نكوّنها عن استقلالنا الذاتي.

هـ. إنَّ ضرورة التفكير في إلهِ العقل بصفته إلهًا وحيدًا ناجمة، هي أيضًا، عن الفكرة التي يكوّنها العقل عن وحدانيته هو، ومثلما أنَّه لا يُمكن أن توجد عقول متعدّدة مُختلفة اختلافًا جوهريًا، لا يُمكن وجود تعدّدية آلهة.

و. اللاّتناهي الإلهي ينجم مباشرة عن الوحدانية، لأنَّ العقل، مصدر كلّ تشبيه، هو نفسه لا يقبل القياس.

ز. لا يبقى عندئذٍ سوى الخطوة الأخيرة، وهي استخراج فكرة القدرة الإلهية المُطلقة، أو فكرة الكائن الضروري على الإطلاق، من الفكرة التي يكوّنها العقل عن كينونته الخاصّة الضرورية.

2 ـ ما الذي يجعل استنباط المفهوم الميتافيزيقي للمُطلَق مُتعلّقًا بإله الدِّين؟ يُقِرُّ فيورباخ بأنَّ هذه التحديدات المُجرّدة والميتافيزيقية لا تشكّل في أحسن الأحوال سوى نقطة الانطلاق، أو «إن صحّ القول، نقطة الرياضيات في الدِّين» (EC، 94؛ 165)، لا الموضوع الخاص بالوعي الدِّيني. والحقيقة

«أنّ الله الذي لا يعبّر إلّا عن جوهر الذهن ولا يرضي، لهذا السبب، الدّين، ليس هو إله الدّين» (EC، 96؛ 167). ونحن نخطو خطوة أخرى حين نُبدي اهتمامًا بالتحديدات المكوّنة للفعل الأخلاقي، وحينَ نتساءَلُ: أليست فكرتنا عن القداسة الإلهية تعبيرًا مُبالغًا به عن الكمال الأخلاقي؟ إنَّ إله الأخلاق الكانطية هو، بلا شكٍّ، الذي كان موجودًا في ذهن فيورباخ حين كان يتحدّث عنه بصفته «كائنًا أخلاقيًا أو شريعة إلهية».

3 ـ غير أنَّ فيورباخ، خلافًا لكانط، مُقتنع بأنَّ هذا الله، الذي ليس سوى «الشريعة المتجسّدة في الأخلاق» (EC، 97؛ 168)، يُمكن أن يُثير الرعب بالضرورة. والله «المقدّس مرات ثلاثًا» ينبغي أن يفكَّر فيه بصفته ربًّا رحيمًا، ربًّا غفورًا، وفي النهاية ربًّا مُحبًّا. إنَّ الإنسان لا يستطيع أن يخطوَ الخطوةَ الحاسمة نحو إله الدّين إلّا حين يُدرك أنَّ «القلب والحبّ هما أسمى قوّةٍ وحقيقةٍ مُطلَقَتينِ»، وحين يحدس الكائن الإلهي لا بصفته حارسًا أسمى للشريعة الأخلاقية، بل «بصفته كائنًا يحبّ، وله قلب» أي «كائنًا إنسانيًا على الصعيد الذاتي» (EC، 99؛ 169). إنّه الله الذي يتأثّر بالقلب، بالمعنى المزدوج للكلمة: إنّه يُحسّ مثل القلب البشري؛ وبالعكس، يستشعر القلب البشري تأثيرات المغفرة الإلهية.

أسرار المسيحية وتفسيراتها الأنثروبولوجيّة.

اقترب فيورباخ عندئذٍ من الدخول في مُهمّته الأساسية التي تشغل ما بقي من القسم الأول: إثبات أنَّ «الإنسان هو بداية الدِّين، الإنسان هو النقطة المُتوسطة في الدِّين، الإنسان هو خاتمة الدِّين» (EC، 283؛ 328). ومن الزاوية المنهجيّة، يمرُّ إثباتُهُ بتأويل المُعجزات الكبرى في الدِّين المسيحي وتعبيرها العقدي. وفي هذا القسم يزداد الطابع «التأويلي» للعمل وضوحًا: يتعلّق الأمر بحلّ رُمُوز النصوص الكبرى التي تصدر عن الوعي الدِّيني المسيحي لكي يتّضح من خلالها المدلول الأنثروبولوجي الصِّرف. ومن غير دخولٍ في تفاصيل التحليل، بإمكاني القول إنَّ ما يبيّن أنَّ الإنسان هو بداية الدِّين يتمثّل في المُعتقد المسيحي الخاصّ بالتجسُّد (الفصل الخامس)، وما يُبيّن أنّه النقطة الوسطية فيه هو النظرة المسيحية إلى المسيح (الفصل السادس عشر)، وما يُبيّن أنّه خاتمته هو

العقيدة المسيحية بانبعاث الأجساد، والإيمان بالحياة الفردية في الحياة الآخرة (الفصلان 18-19).

والتجسّد هو السرّ الأكثر جذريّة من بين كلّ الأسرار، أوّلًا لأنّه هو وحدَهُ الذي يَهَبُ مضمونًا إنسانيًا كلّيًا لمفهوم الله المؤثّر في القلب؛ ثم لأنّ فكرة الحبّ الذي يُكنّه الله للإنسان هي «أساس الدِّين ومحوره» (EC، 112؛ 181). وفي كلامه على «محبة البشر الإلهية»، لم يكن كاتب الرسالة إلى تيت (Tite) يفكر في بلاغة الكلام؛ إنّ سؤال أنسيلم (Anselme) *«Cur Deus homo?»* «لماذا الله الإنسان»؟ هو كذلك سؤال فيورباخ الأساسي، مع فرقٍ مركزي هو أنّه يُقال اليوم على النحو الآتي: «أليس النصّ الحقيقي، من غير أيّ تحريف، المتعلّق بالتجسّد، هو، ببساطة، نصّ الحبّ، من غير تمييز بين الحبّ البشري والحبّ الإلهي؟» (EC، 107؛ 177). إنّ مقولة «الله يحبّ الإنسان» ليست، عندَ فيورباخ، سوى نظرة شرقية ينبغي أن تُترجم على النحو الآتي: «الشيء الأسمى هو حبّ الإنسان» (EC، 113؛ 182).

وعند قراءة فيورباخ يتكوّن لدينا انطباعٌ مفادُهُ عدمُ وجود غير مُعتقد واحد، هو التجسّد الذي ينطوي على كلّ المُعتقدات الأخرى في الدِّين المسيحي. وإذا كان لهذا السرّ الأساسي دلالة أنثروبولوجيّة محضةٌ، فهناك مجال كبير للمراهنة على أنّ ذلك يَصْدُقُ على كلّ الأسرار الأخرى. وبات جوهر التحليل واضحًا من الفصل الخامس من الكتاب وما بقي منه ليس إلّا إثباتات لِسَلامة الفرضية الأساسية. لذلك، في إمكاننا أن نكتفي بالإشارة إلى أكثر النِّقاط أهمية من وِجهة نظر فلسفة الدِّين.

إنّ المسيحية، دين التجسّد، هي «دين العذاب» (EC، 119؛ 186). فماذا يعني ذلك؟ فالذي ترتئيه وجهة النظر «اللاهوتية» هو أنّ الله الذي يحبّ، الذي له قلب، الذي يُحسّ ويشعر، هو الله الذي يُعاني. وهنا أيضاً، فرضية ربّ قادر على المُعاناة، كما نجد تعبيرها في عقيدة «الأبوية الإلهية» «patripassianisme» ليست، «سوى التعبير الدِّيني عن القول الآتي: الحساسية ماهية إلهية» (EC، 120، 187، .trad. mod). إنّ فيورباخ يقلب عقيدة أوغسطين *Vestigia Trinitatis* على نفسها: «حياة الجماعة هي وَحدَها الحياة الربانية الحقيقية التي

ترضى بذاتها ـ وهذه الفكرة البسيطة، وهذه الحقيقة الطبيعية الفطرية في الإنسان هي سرّ التثليث الخارقة للطبيعة» (EC، 125؛ 193). فالله الذي لا يكون إلّا واحدًا، ومُنعزلًا كبيرًا لا يُمكن إلّا أن يسأم إلى آخر حدود السأم.

ولا تُصبح المُماثلة الأنتروبولوجيَّة كاملة، عندَ فيورباخ، إلّا إذا وجد مثلَّث الأب ـ الأم ـ الابن مُعادله الكامل في الله. ينبغي إذن إيجاد مُعادل عنصر أنثوي وأمومي في الله، إما بتأنيث الأب كما يُنادي به كثير من اللاهوتيين المتأثرين بالنسوية في أيامنا، وإمّا بتأنيث الابن أو الروح القُدس، وإمّا أخيرًا بتأليه السيدة مريم، أمّ المخلّص. والمُفارقة هي أنّ ذلك قاد فيورباخ إلى تسويغ العبادة المريمية: «القلب نفسه الذي يحتاج إلى ابن لله يحتاج أيضًا إلى أمّ الله في التثليث» (EC، 131؛ 197 ـ 198). لذلك، يبدو تراجع العبادة المريمية إشارةً إلى تراجع الإيمان بالثالوث المسيحي: «حين يتراجع الإيمان بأمّ الرب يتراجع أيضًا الإيمان بـ ابن الربّ وبـ الرب الأب» (EC، 132؛ 198).

لقد انصبَّ اهتمام فيورباخ خصوصًا على كلمة الله الشخصية الثانية في التثليث. نقد رأى فيها «صورة كاملة لـ الأب» أكثر مما هي لوغوس (كلمة الله)، أي إنّه تعامل معها بصفتها صورة. «من رآني رأى الأب»: الديانة المسيحية لا تهتمّ إلّا بهذه الأيقونة التي هي أسمى الأيقونات. ففيها تكتشف المرآة الكاملة لما هي عليه هي بالذات: «المُخيّلة» [*Phantasie*] التي لا تحيا إلّا إذا ظلّت قادرة على أن تغتذي بالصور. بهذا المعنى سَوَّغَ فيورباخ مُختلف تعبيرات العبادة بالصُور؛ فحيث يوجد دين توجد، بالضرورة، «صُوَر مُقدّسة» يجب تكريمها لأنّها مُقدّسة، وإليها تُنسب الفضائل الإعجازية.

ولم ينسَ فيورباخ أنَّ في إمكان كلام الله، هو أيضًا، أنَّ يصنع مُعجزات. غير أنَّ قوّة الكلمة ليست إلّا وجهًا آخر من قوة المُخيّلة. لقد استوعبت العبقرية الدِّينيّة جيدًا القدرة الإلهية العجيبة للُّغة، التي عظّمتها بتعظيمها كلام الله والكلمة الإلهية. «كلمة الله هي ألوهة الكلمة، حين تغدو مادة للإنسان داخل الدِّين ـ الجوهر الحقيقي لكلام البشر» (EC، 143؛ 207). هذه النظرة إلى الشخص الثاني في الثالوث تستتبع هي أيضًا استنتاجات متعدّدةً شغلت فيورباخ في الفصول التي تناول فيها مفاهيم الخلق، والعناية الإلهية، والمعجزة. إنَّ العالم صنيعة الله:

فحين يعبّر الوعي الدِّيني عن نفسه بهذه الطريقة، إنّما يجعل المُعجزة جذر كلّ شيء. والخلق، أول تجلٍّ للّطف الإلهي، هو «المُعجزة الأصلية»، «المبدأ الذي نشأت منه كلّ المُعجزات اللاحقة» (EC، 143؛ 232). وهنا، بفضل فكرة الخلق من عدم، تحتفل الإرادة البشرية بجبروتها.

فهل كان فيورباخ يعرف الصعوبة التي أمكن المفهومَ الجذري للخَلقِ من عدم *creatio ex nihilo* أن يُواجه بها نظرية الإسقاط؟ وهل يكفي تأكيد أنَّ التمييز بين الله والطبيعة لا ينطوي إلّا على التمييز بين الإنسان والطبيعة (EC، 178؛ 237) لحلّ هذه المشكلة؟ على كلّ حال، فقد اتجه منذ البداية نحو تفسير سيكولوجي يُفيد أنه ليس أمام الوعي المطروح إلّا أن يطرح، للسبب نفسه، بصفته آخَرَ[21]. وبعبارات أكثر مُعاصرة، مثلما أنَّ الغَيْرية تدخل في تكوين الذات عينها، فإنَّ الشعور بالضعف الذي يميّز علاقة المخلوق بـ الخالق يعني، ببساطة، «أنَّ إدراك العالم، في نظر الأنا، يمرّ من خلال إدراك الأنت» (EC، 146؛ 211).

والتفسير النفساني مردّه إلى ما يأتي: إنَّ الإنسان المتديّن، حين يثق بنفسه بصفته مخلوقًا لله الحيّ، إنّما يسعى لحماية كينونته الذاتية الخاصة من القوى العمياء في الطبيعة (EC، 179؛ 239). ونظرية الخلق، في أساسها، تُنكر استقلالية العالم. وينبغي ألّا يقف شيء بيني وبين ربي، ولاسيّما الواقع الجميل والمُنظَّم حقًّا في الصورة نفسها التي أسماها اليونانيون كوسموس *cosmos*. وإذا كان علينا أن نصدّق فيورباخ، فإنَّ أفضل دليل على هذه الأُطروحة هو ما تناهى إلينا من بحث في دلالة فكرة الخلق الإلهي في اليهودية. إنَّ العالم لا يُصبح مُهمًّا ولا ينبغي أن يُنظر إليه بجدّية إلّا بِقَدْرِ ما يكون مفيدًا للإنسان. وليست هناك علاقة بالعالم أعمق من تلك التي تراهُ خزانة طعام: «الأكل هو الفعل الأكثر مهابة أو حتى إنّه مسار اعتناق الدِّين اليهودي. فحين يأكل الإسرائيلي إنّما يحتفل بفعل الخلق ويكرّره مُجَدَّدًا؛ إنّه، حين يأكل، يقرّر أنَّ الطبيعة في ذاتها شيء مُلغى وباطل» (EC، 178، 245، .trad. mod). وقد يصحّ القول «طعامًا شهيًّا!»، إن لم يفعل فيورباخ ذلك، حين يُعلن أنَّ رؤية الكائن الأسمى

---

(21) يرى نيلونكو أنّ «هذه فكرة فيختية خالصة» (مجلد 2، ص608).

تبدو عند موسى والسبعين كهلًا الصاعدين إلى جبل سيناء وكأنها العامل الأساسي لإثارة شهيتهم.

ويَصعُبُ أن ندفعَ النيّة السيئة إلى أبعد من ذلك، مُتظاهرين أننا نجهل أنْ الأمر يتعلّق بتضحيات غذائية. إنَّ فيورباخ لم يكن مُنصفًا لليهودية، على نحو ما كان عليه الأمر مع هيغل الذي اتخذ موقفًا أفضل ورأى الدِّين اليهودي «دين السُّمو». غير أن فيورباخ رأى أنّ هذا الدِّين أقل سموًّا وأكثر أنانية من سائر الأديان، إذ رآه دينًا غذائيًّا صِرْفًا. إنَّ الديانة اليهودية لا يُمكن، بلا شكٍّ، أن نقارن أبدًا بالديانة الإغريقية التي، بما هي «دين الجمال» تُمَكِّنُنا من إبداء الإعجاب الجمالي بالطبيعة وتأمّلها تأمّلًا نظريًّا، فضلًا عن أن نجعلها مجرّد ظلّ أرضي للمسيحية التي حاولت في الأقل أن تسمو بالأنانية سموًّا روحيًّا ما دام يتعذّر تخطّيها.

هذا ما تعنيه أُطروحةُ أنّ «اليهودية هي المسيحية الأرضية (الدنيوية) والمسيحية هي اليهودية الروحية» (EC، 195؛ 253) التي يستهلّ فيورباخ بها الفصل الثالث عشر، وفيه يُوجز ما يسمّيه فيلوننكو «ظاهراتية الصلاة» (م.ن.، ص635)، والأولى تسميتها السيكولوجيا البدائية للصلاة. إنَّ فضيلة فيورباخ تكمن، في الأقل، في كونه يرى الصلاة أبسط الأفعال التي تكشف لنا عن الجوهر الأعمق في الدِّين (EC، 198؛ 255) ـ على غرار ما كان قد فعله شلايرماخر من قبله. و«الأنت المُطلقة» التي يتوجّه إليها الإنسان في صلواته هي إله الرغبة، بِما يؤكّدُ أنَّ الإنسان هو نفسه كائن رغبة.

وتلتقي فكرةُ فيورباخ هنا إحدى أفكار هيوم، حين يجعل الإنسان آلة للرغبة لأنّه يبتدع لنفسه كائنات إلهية ليزيد من حظوظه في تحقيق رغباته. والفكرة نفسها خضعت لتحليل موسّع في ما بعد في كتاب تاريخ الآلهة *Théogonie*، المحكوم، في جانب كبير منه، بالأطروحة الآتية: «الألوهة هي، من حيث الجوهر، موضوع رغبة، إنّها دائمًا شيء يُنتِجُهُ التصوّر والفكر وتبتكرهُ المُخيّلة، وليسَ ذلك إلّا لأنّها أمر مطلوب ومرغوب فيه ومُشتهى» (IX SW، 34).

وما إن نعترف بالرغبة بصفتها بنيةً جوهرية في الإنسان وبصفتها روحًا للدِّين، حتّى تظهر المُعجزات الأُخرى التي يُختتَمُ بها تحليل فيورباخ (الإيمان،

والمعجزة، والبعث، والحياة الآخرة) بمنزلة تجلّيات خاصة للرغبة. ومرة أُخرى أيضًا لا تتّضحُ هذه البِنية الأنثروبولوجيّة على نحوٍ أفضل ممّا تتّضح به في الدِّين المسيحي: القلب المسيحي هو، بمعنى ما، الرغبة «المكشوفة». هذا ما يُبيّنه تأويل صورة المسيح المحكومة كليًّا بالفرضية التي تُعَدُّ بمُوجبها «المُعتقدات المسيحية رغبات القلب التي تحقّقت»، بِما يعني أنَّ «ماهية المسيحية هي ماهية الشعور *[Gemüt]*» (EC، 223؛ 277). وليس هناك، عندَ فيورباخ، اختلافٌ بين المسيحية والوثنية سوى ذاك الذي نكتشفه حين يُقَرُّ أنّ المسيح يجسّد «القدرة الكلّية للذاتية، والقلب الناجي (المخلَّص) من روابط الطبيعة وقوانينها، والشعور الذي يُقصي العالم لكي لا يركّز إلّا على نفسه وحدها، وتحقيق كلّ رغبات القلب، والصعود السماوي للمُخيّلة، وعيد انبعاث القلب» (EC، 236؛ 289).

السرّ الأنثروبولوجي في اللاهوت

المُهمّة الثانية التي يعكُفُ عليها القسم الثاني من كتاب جوهر المسيحية هي استخراج «الجوهر غير الأصيل، أي اللاهوتي في الدِّين». ولأنّ دراسات القسم الأول جعلت الحكم بموت كلّ أنواع اللاهوت أمرًا محتّمًا، بدا ذلك كأنّه حكم بالإعدام الشامل. لقد كان قد أصدر الحكم - «سرّ اللاهوت ليس سوى الأنثروبولوجيا» (EC، 315؛ 357) - ولم يبقَ سوى سَوْق المحكوم عليه إلى المقصلة، مع إظهار أنَّ مُجمل المُقترحات الناظمة للخطاب اللاهوتي ليست سوى شبكة من التناقضات. وما هو مثار جدل هنا ليس إسقاط أهلية اللاهوت المسيحي فحَسْب، بل هو كذلك رفض جذري لفلسفة الدِّين العقلانية عند هيغل، الذي عَدَّهُ فيورباخ آخر اللاهوتيين وأكملهم.

ويُمكننا أن نُعفي أنفسنا من الدخول في تحليل مفصّل لهذه التناقضات[22]، مُكتفين بالأطروحات المتعلّقة مباشرة بموضوع بحثنا. إنَّ الفصل العشرين يقدّم بعض الإضافات المُهمّة إلى تحديد جوهر الدِّين الذي يشكّل مادة الفصل الثاني. والأطروحة الأساسية هي أنَّ الدِّين، بصفته بحثًا عن الخلاص، يتّبع غاية عملية

---

(22) بشأن هذه النقطة، راجع: Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. II, p.689-716.

أساسية (EC، 284). وكلُّ محاولة للارتقاء إلى المستوى النظري والعقلاني تعني، في الحقيقة، إدارة الظهر إلى الدِّين وإلى فعله المؤسّس: الصلاة (EC، 295؛ 340).

وللسبب نفسه، يُصبح اللاهوت مشروعًا مستحيلًا عندما تُصبح «كلّ الأشياء التي تفرض اللاهوت على العقل متلاشية أمام الدِّين وتفقد كلّ فردانيتها، وتغدو عَدَمًا في نظر القدرة الإلهية» (EC، 293؛ 340). وإذا «كان الليل هو أمّ الدِّين» فإنَّ طيور البوم، طيور مينرفا، لا يُمكن أن تكون بالنسبة إليه إلّا طيور الويل، لأنَّ الدِّين (وفي إمكاننا أن نُضيف: اللاهوت) «يجهل مباهج المفكّر أو عالم الطبيعة والفنّان» (EC، 299؛ 342). ولن ينجح الدِّين في الارتقاء فوق منزلته الخاصة: المُخيّلة التي هي جهازه الأصلي والمشكِّلة لجوهره (EC، 323، 364). وهذا هو ما يفسِّر عداءه العميق للثقافة التي ليس لها هدف، على ما يرى فيورباخ، «إلّا تحقيق جنة على الأرض» (EC، 327؛ 367)، لِتحلَّ، شيئًا فشيئًا، محلّ الجنة الدِّينيَّة. إنَّ تعاسة اللاهوتي العميقة، الذي يُريد أن يخلع على الثقافة الدِّينيَّة هالة فكرية شديدة الصرامة، تجد أصولها في هذه الخصومة. ومهما فعل اللاهوتي ومهما فكّر، فهو، عندَ فيورباخ، لن يرقى أبدًا إلى مستوى الباحث، والمُكتشف، والمُبدع. وهو لا يقدر إلاّ أن يوفّق بين الصلصة العقلية وطبخة معدّة سلفًا، وهو محكوم بأن «يشتهي السماء بإحدى عينيه ويشتهي العالم بعينه الأخرى» (EC، 331؛ 370).

وهناك ما هو أخطر من ذلك: أنَّ الدِّين، حين يدّعي ادّعاءات نظرية، إنَّما يعزّز التعصّب الدِّيني الذي ترك آثارًا دموية في تاريخ البشرية. وبعكس ذلك، تُصبح الاحتفالات والأعراف والأسرار المقدّسة في العبادة هدفًا في حدّ ذاتها. أمّا المُقاربة العملية، إن لم نَقُلْ البراغماتية، في الدِّين، فدفعت فيورباخ إلى استكمال مشروعه التفكيكي حين توقّف عند التناقضات العملية التي يُمكن اكتشافها في الموقف الدِّيني، وفي ترجماتها الطقوسية. إنَّ التفكيك الأنثروبولوجي يُساوي عملية إرجاع ليس فيها أيّ أثر للظاهراتية بالمعنى الهوسرلي. وبناءً عليه، فإنَّ الفضائل الإلهية الثلاث (الإيمان، والرجاء، والمحبة) تغدو فضيلتينِ اثنتينِ وتتحوّلان مُباشرة إلى سِرَّيْنِ من الأسرار المقدّسة: العمادة وتناول القربان المقدّس.

والنقطة الأخيرة في هذا النقد تقضي بجعل هذين السرّين المقدّسين الأساسيين في الدِّين المسيحي تعبيرًا عن «مادية روحانية» (EC، 339؛ 393)، وذلك بتشويه الواقع الملموس. أمَّا الإيمان والمحبة فقد قدّر فيورباخ أنّهما محكومان بالدخول في صراع. فالإيمان لا يكون دينيًا إلّا بِقَدْرِ ما يكون دوغمائيًا، أي مقاتِلًا للمهرطقينَ. فهو، بهذا المعنى، من حيث الجوهر، عامل من عوامل اللّاتسامح. أمَّا الإنسان، فيُريد، بعكس ذلك، كسر الحواجز التي تفصل بين البشر. ولهذا لا يُصبح الحبّ أصيلًا إلّا حين ينجح في التخلُّص نهائيًا من كلّ إيمان عَقَدي.

«إنجيل المعاني الخمسة»

أيًا تكن الأهمية التي نُولي كتابَ جوهر المسيحية إيَّاها، فهو لا يتضمّن كلمة فيورباخ النهائية في ما يتعلّق بالدِّين. ويبدو لي أنّه يَصعُبُ إقرارُ تأكيد فيلونِنكو أنّ فيورباخ، بعد نشره هذا الكتاب، «لم يَعُدْ يملك جديدًا ليقوله غير بعض الإضافات»[23]، ولاسيَّما أنَّ عام 1844 كانَ قد شهد «تقريبًا من كلّ وجهات النظر» (م. ن.، ص717) تراجعًا نهائيًا لفكره. وحتى إذا لم يكن كلّ ما في هذا الحكم صحيحًا، فإنَّ فيلونِنكو لم يُوَجِّهْ اهتمامًا كبيرًا إلى الردود النقدية التي أثارتها أُطروحات فيورباخ فحَسْب، بل كذلك إلى ردودِهِ على النُّقاد.

والحال أنّه كان على فيورباخ، في حقيقة الأمر، أن يُواجه سريعًا الانتقادات التي تشدّ الانتباه إلى حدود مُحاولته. وقد أتت من مصادر متعدِّدةٍ في آن واحد. إذ اتهمه برونو باير (Bruno Bauer)، وقد ذهل هو للأمر، بالبقاء هيغليًّا من غير أن يُقِرَّ بذلك، في حين رأى ماكس ستيرنر (Max Stirner) أنَّ جوهر ماهية الإنسان يظلّ مُجرّد وهم مثالي، بحيث إنَّ فيورباخ كان ملحدًا بلغ درجة ورع لا تجعله نزيهًا[24]. وحتى إذا أُعيدت تلك المحمولات: الخير، والحبّ، إلخ، إلى معناها الأنثروبولوجي الصِّرف، فهي تفوح برائحة «الإله الخيِّر». إنَّ فيورباخ بلا شكٍّ، «راهب

---

(23) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. II, p.365.

(24) Max *Stirner*, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, éd. H.G. Helms, Munich, 3e éd. 1970, p.124 s.

الإنسانية»، لكنه، على الرّغم من كلّ شيء»، كاهن[25]! إنّ نقد ستيرنر في كتاب الواحد وملكيته *L'Unique et sa propriété* أعلن قبل قرن سبق أطروحة ميشال فوكو التي ابتنى عليها كتاب الكلمات والأشياء: «لا يكفي التسبّب في موت الإنسان - الله، بل ينبغي كذلك التسبّب في موت الإنسان»[26].

وثَمَّةَ جبهة الاعتراض الثانية، وهي جبهة كارل ماركس وأصدقائه. فماركس الشاب، الذي تأثّر كثيرًا بفيورباخ في مُستهلّ أربعينيّات القرن التاسع عشر، والذي ندين له بالكلمة المشهورة: «le *Feuer-Bach* الألمانية، ومعناها [«جدول النار»]، وهو مَظهر زماننا [*Fegfeuer*]»[27] الذي رأى فيه «شيلّنغ جديدًا عائدًا من قبره»، اهتمّ كثيرًا بالطبيعة وبدرجة أقلّ بالسياسة والمُجتمع. لذلك اقترح ماركس استبدال مفهوم جنس «الإنسان» بكلمة «مجتمع»[28].

وهذه الردود النقدية أقنعت فيورباخ بأنّ الخطوة الأساسية في الثورة الأنثروبولوجيّة تنتظر منه أن ينجزها، لذلك تفرّغ لها في البداية بنشره، سنة 1843 في فيترثور (Winterthur) في سويسرا، كتابه مبادئ فلسفة المستقبل *Principes d'une philosophie de l'avenir*. ومبدأ هذه الفلسفة الجديدة، وهي الفلسفة التي تُعَدُّ بالفعل وضعية، ليس جنس الإنسان الذي لم يزل مجرّد «إنسان من ورق»، بل مبدؤها الإنسان الفعلي والحيّ (X SW، 346)، «الإنسان نفسه الذي يفكّر». إنّها فلسفة جديدة بِقَدْرِ ما بشّرت بنظرية في المعرفة وبأنثروبولوجيا حسّيّة، أحدثت قطيعةً نهائيًا مع التراث العقلاني الديكارتي (IX GW، 274-315): وبدلًا من الابتعاد عن المحسوس راحت تبحث عنه (IX GW، 325). أي إنّ الفلسفة بتوجيه من الحواسّ، هي الشعار الجديد.

---

(25) كما أشار كارل لوفيت Karl Löwith (*Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, Kholhammer, 1956, p.363-364)، فإنّ تلك السنوات شهدت مُزايدات فعلية في الاتهامات ذات الطابع اللاهوتي، على صعيد أكثر المواقف عداءً للدّين واللاهوت، وهو ما يُمكن اختصاره بلغة شبيبة اليوم بالعبارة الآتية: «إن كنت أكثر كفرًا مني فستموت!».

(26) Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p.353.

(27) MARX-ENGELS, *Werke I*, Berlin, 1964, p.27.

(28) W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, 1972, p.202.

لقد قدَّر فيورباخ، بمعنى مُختلف تمامًا عما فعله هايدغر في كتابه كانط ومشكلة الميتافيزيقا *Kantbuch*، أنّه من بين الأسئلة الأربعة الأساسية التي طرحها كانط، يُعَدُّ الأخير، في الحقيقة، أوّلَها، بحيث إنّه يمتصّ كلّ الأسئلة الأخرى. وإذا كان ذلك، عندَ هايدغر، لا يُمكن أن يعني على أيّ حال أنّ الأنثروبولوجيا يجب أن ترتقي إلى منزلة الفلسفة الأولى، فإنّ أطروحة فيورباخ هي، على وجه التحديد، الآتية: الإنسان، في اقترانه بالطبيعة، هو «المادة الوحيدة الشاملة التي هي أسمى موادّ الفلسفة»، وهذا يعني أنّ «الأنثروبولوجيا في اقترانها بعلم وظائف الأعضاء» هي العلم الكلّي الشامل (MP، 197). وبهذا المعنى أيضًا ينبغي أن يُفهَمَ القول المأثور: «إنّ ديني هو غياب أيّ دين، وفلسفتي هي غياب أية فلسفة» (II SW، 391).

والأطروحة التي حكمت المرحلة الثالثة من مراحل فلسفة فيورباخ، بعد أن مضى فيها حتى آخر حدود منطق التجسّد المسيحي *Menschwerdung*، هي أنّ الكائن المحسوس هو الكائن المُطلق الحقيقي. ومذ ذاك، صار «إنجيل الحواسّ الخمس» هو ما ينبغي أن نفكّ شفرته حتى نفهم حقيقته.

لكن ما تأثيرات هذه القراءة في الفهم التكويني للدِّين؟ لم يُخطئ فيلونتكو في تقديره أنّ حصاد الكتابات المنشورة في تخوم فلسفة المستقبل، المتعلّق بفلسفة الدِّين، كان هزيلًا. ففي سنة 1841، وفي رسالة أرسلها فيورباخ إلى شقيقه، أشار إلى التوجّه الجديد الذي سيميّز فيه أفكاره عن الدِّين، وهو ما نجد آثارًا له في كتاب جوهر الدِّين *Das Wesen der Religion* الصادر عام 1846، وفي مُحاضراته الجامعية في هيدلبرغ بين عامي 1848 و1849، وفي كتاب تاريخ الآلهة *Théogonie*: كانت الطبيعة هي الغائب الأكبر في جوهر المسيحية (VI GW، 26). وبخلاف هذه الفروق البسيطة، لم يكن لهذه الأفكار دور إلّا الضرب بقوة أكبر على مسامير أُعدّت من مُدّةٍ بعيدة، وهو ما كانت قد فعلته «الدراسات اللوثرية» المنشورة سنة 1844 التي صوَّر فيها اللوثرية كأنّها مهد المادية الألمانية (X SW، 155). وفي الدراستين المجموعتين تحت عنوان جوهر الدِّين، أشار فيورباخ إلى أنّ الدِّين، شأنُهُ شأنُ كلّ المظاهر الأخرى للحياة وكلّ تجلّياتها، ينبع هو أيضًا من الأنانية (VII SW، 392). أمّا الغَيْرية التي تنادي بها بعض الأديان فهي تُخفي الأنانية من غير أن تستأصلها. ثُمَّ إنّه

استعاد، بحدّة أكبر من تلك التي اعتمدها في جوهر المسيحية، تعريف الدِّين بأنَّه شعورٌ بالتبعية المُطلقة. والمُفارقة هي أنّ رؤيته الجديدة للروابط بين الإنسان والطبيعة تسمح له بإضفاء معنى على التعريف المشهور للدِّين الذي أطلقه شلايرماخر: «الشعور بتبعية الإنسان هو أساس الدِّين؛ ومادة هذا الشعور الذي يخضع له الإنسان أو يشعر أنّه خاضع له، ليس مصدرُها سوى الطبيعة. إنَّ الطبيعة هي أول موضوع أصلي في الدِّين، بحَسَب ما أثبته على نحو كافٍ تاريخ كلّ الأديان وكلّ الشعوب»[29] (X GW، 4).

وكتاب تاريخ الآلهة «*Théogonie*» (1857) هو الذي عَدَّهُ فيورباخ أفضل كُتبه، وهو يتمحور حول أطروحةِ أنَّ تمثّلات الإلهي ليست سوى إسقاطات أو موضعة للرغبة البشرية، لكن بالإشارة إلى أنّ الرغبة التي تقف وراء كلّ الرغبات هي رغبة المرء في أن يكون هو نفسه إلهًا (49, 9, IX, SW).

إنّ مسك الختام الذي نطق به فيورباخ، إن جاز القول، والذي يتعلّق بالدِّين، متضمّن في العنوان الفرعي لبحثه في سرّ القربان. إنَّ فيورباخ لم يتردّد، مع ميله إلى التحدّي الذي يتميّز به، في أن يحيل على القربان الكلمة الطريفة (أو التلاعب البشع بالألفاظ) التي كان قد استخدمها في مراجعته لكتاب يتعلّق بالحميَّة الشعبية لموليشوت (Moleschott): الإنسان هو ما يأكله «*Der Menshc ist, was er ißt*» (X SW، 1 ـ 35). هذا القول المأثور، الذي تحوّل سريعًا إلى هدف لهجمات كلّ خصومه، روّج له الماركسيون بشماتة.

فهل يُمكن القول إنه كان بإمكان فيورباخ أن يُبارك المادية المُبتذلة لدى كلّ من فوغت (Vogt) وموليشوت (Moleschott) وبوشنر (Büchner)؟ ليس تمامًا، لأنَّ «إنجيل الحواسّ الخمس لا يخلو أبدًا من العقل»[30] بحَسَب ما يُشير إليه فيلوننكو. وحتى إذا كان فيورباخ الشيخ يُشارك الماديين في أُطروحة «أنَّ الإنسان كائن طبيعي، متحدّر من الطبيعة»، فإنَّ تفكيره بقي مركّزًا على «أفكار المُخيّلة وكائناتها التي يخلقها الإنسان والتي تُعَدُّ، في رأي البشر وأعرافهم، كائنات

---

(29) بشأن هذا الموضوع، راجع: Francesco TOMASONI, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, Florence, 1986.

(30) Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.81.

حقيقية» (XIII SW، 2، 339). وقد أشار أيضًا، وهو يتحدّث بلغة تقريظية عن «إنجيل الحواسّ الخمس»، إلى الغيْريّة الثابتة على حالها المتجسّدة (هذا هو الظرف المناسب لقول ذلك) في الاختلاف الجنسي «الذي يضع الآخر في وجه أنا مُفردة، مُثبتة لذاتها، هي أيضًا» (MP، 229). ويُقالُ أخيرًا إنَّ أنثروبولوجيا الحبّ لدى فيورباخ هي التي منعته من الانغماس كليًا في مذهب حسّيّ مُبتذل.

أسئلة

«يلزم الكثير من التسامح حتى نقرأ فيورباخ بقلب صافٍ»[31]، كما يقول فيلونتكو. ولأنّي لا أدري: أمِن قلبٍ صافٍ تَنبُعُ القراءة التي اقترحتها هنا أم لا، سأطرح، قبل الختام، بعض الأسئلة النقدية:

1. أعلن فيورباخ، بالصراحة القاسية التي تميّز بها، في نهاية مقدّمة الطبعة الثانية من كتاب جوهر المسيحية، أنَّ فلسفته الجديدة ما كانَ لها أن تولد لولا أنّها «استُخرجت من أحشاء الدِّين» (EC، 33، 113). ولمزيد من الدقّة، كان عليه أن يقول: استخرجت من أحشاء الدِّين المسيحي، أي دين التجسّد. لقد ظلَّت المسيحية، في نظره، ما كانت عليه في نظر هيغل: الديانة المُكتملة التي تتضمّن جوهر الدِّين كلّه، بما يعني أنَّ فهم المسيحية ومعرفة ما يحدث فيها بَعيانٍ فهم كلّ الأديان الأخرى ومعرفتها.

وقد جَعَلَ التأويل الأنثروبولوجي للدِّين المسيحي كلّ نقد لاحق للأنظمة الدِّينيّة الأخرى أمرًا غير مُجدٍ، لأنَّ ما يَصْدُقُ على الدِّين المسيحي يَصْدُقُ، من باب أَوْلى *a fortiori*، على كلّ الأديان التاريخية الأخرى. كلّ شيء كان يحدثُ إذن كما لو أنَّ فيورباخ كان يحتاج، حتى يستطيع إيصال مشروعه إلى نهايته السعيدة، إلى التمسّك بامتياز موقف المسيحية مع فرقٍ بسيط يُفيد أن هذه لا تعني غير الحقيقة الآتية: أنَّ المسيحية تُفصح عن جذورها الأنثروبولوجيّة على نحوٍ أفضل من أيّ دين آخر. وعلى النقيض من هيغل الذي صوّر صيرورة الأديان على أنها عضوي، شيئًا فشيئًا، لمفهوم وحيد، اقترح فيورباخ مقاربة مقارنة (VIII GW، 249). لكن يمكن التساؤل عن مدى كونه قد مضى بعيدًا في هذا

(31) Alexis PHILONENKO, t. II, p.385.

الانجاه، لأنه لم يعرف كيفيَّة إيضاح الفرضيات المنهجيَّة والإبستيمولوجيَّة لأنثروبولوجيته[32].

2. جعل فيلونكو فكر فيورباخ أحد رؤوس ما سمّاه «مثلّث الفولاذ» في «الإلحاد الرفيع»؛ أمّا الرأسان الآخران فهما كتاب الساحرة *La sorcière* لميشليه (Michelet) وإرنست رينان (Ernest Renan)[33]. ولم يكن، بلا شكٌ، الممثّل الوحيد لجيل المثقّفين الذين جهروا بإلحادهم. فمنذ سنة 1816 كان هنريش هاينه (H. Heine) قد أعلن أنَّ «الله مات». وفي هذا السياق، يُمكن أن نقرأ جوهر المسيحية بصفته تفسيرًا مستفيضًا لهذه العبارة، وهو تفسير كاد يتّخذ صورة تأبين. كذلك ينبغي ألّا تغفل حقيقة أن التعارض بين الأُلوهية والإلحاد عندَ فيورباخ يعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر أكثر منه إلى التاسع عشر (X GW، 189). إذ أنَّ فيورباخ، بعدما أعاد مسألة وجود الله وعدم وجوده إلى مسألة وجود الإنسان وعدم وجوده، قد أسّس نمطًا جديدًا من الإلحاد الذي لم يَعُدْ مجرّد نفي لوجود الله، بل صوَّره بوصفه نتيجة الفهم الفلسفي للدِّين نفسه. وموقف فيورباخ لم يكن هو نفسه موقف معتوه نيتشه الذي أنشد نشيد الحياة الأبدية *Requiem aeternam Deo*. بل توخّى إلحادُه أن يكون إيجابيًّا وتأكيديًّا، وأن يحدثَ ذلك كما لو أنّ الإنسان لم ينتهِ بعد من استرجاع جوهره الذاتي من الاستلاب الديني. وهو يتحمّل مسؤولية أن يكون بمنزلة «تأليه للبشر»، في حرصه على إحلال الحب البشري محلّ حبّ الله.

3. ظلَّ فيورباخ، حتى آخر حياته، مُتمسّكًا بالأُطروحة الواردة في كتابه عن بيار بايل *P. Bayle*، التي تَعُدُّ الدِّين «مقولة، أي شكلًا جوهريًّا من أشكال الفكر البشري» (IV GW، 48). إنَّ الهيرمينوطيقا، بحَسَب ما يُشير إليه فيلونكو، هي «المنهج الحقيقي الذي اعتمده فيورباخ»، في حدود كونه الوحيد الذي «يسمح بتقدير الحركة التي يفكّر الوعي بها في الله»[34]. لكن عن «أيّ تأويل» نتحدّث هنا؟ هناك مجال، بلا شك، للتساؤل عن التماسك الداخلي في موقف معيّن، الذي يبدو أنّه لا يُمكن بناؤه إلّا على أساس الحركة التي تتكرّر

---

(32) أكثر ما كان ينقص فيورباخ هو الإبستيمولوجيا الحقيقية لأنثربولوجيته الديالكتيكية والتأويلية. Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t.II, p.430).

(33) Alexis PHILONENKO, t. I, p.14.

(34) Ibid., t. II, p.480.

إلى غير نهاية، حركة الاسترداد. وبالرّغم من كلّ التّيمات المُشتركة بين فيورباخ ومؤلّف كتاب تفسير الأحلام *Traumdeutung*، [أي فرويد]، فإنّ الطريقة التي كان يستخدمها لتفسير أحلام العقل البشري تُشبه «مفاتيح الأحلام» القديمة أكثر ممّا تُشبه التفسير الفرويدي، الذي لا يكون له معنى إلّا إذا حَمَلَ على محمل الجدّ التداعيات الحرّة للشخص الحالم.

4. إنْ تساءلنا عن «دراما الإنسية المُلحدة» التي كان فيورباخ أول الشهود عليها، أو أكّدنا ضرورة وجود نقد جينالوجي أكثر جذرية، مُوَجِّهينَ الانتباه إلى مدى الحقد الذي يعبّر عنه سلوك فيورباخ، فالحقيقة هي أنَّ اللاهوت المسيحي راح، مذ ذاك، يُواجه قضية متجدّدة؛ وقد ظلّت هذه القضية تُرفع في وجهه على أيدي «أساتذة الشكّ» الذين يندرجون، على نحوٍ أو آخَر، من ماركس إلى فرويد، في سياق هذا المنحى النقدي: ما الشروط التي تسمح للاهوت بأن يُفلِتَ من الاختزال الأنثروبولوجي لخطابه الخاص؟

فهل ينبغي للاهوت أن يُنكر ما أسماه كارل بارت «الفيلسوف اللاهوتي»؟[35] وبارت نفسه كان يعرف أنَّ الأمور ليست بهذه البساطة، وقد لخّص المجازفات اللاهوتية في الصيغة الآتية التي لم ينفِها فيورباخ: «تحويل اللاهوت كليًّا، وهو ما يبدو أنَّ اللاهوت نفسه يرغب فيه شيئًا ما، إلى أنثروبولوجيا، وتحويل أصدقاء الله إلى أصدقاء البشر وأصدقاء العُمّالِ إلى أصدقاء المُصلّين؛ ونبديل طلّاب الحياة الآخرة إلى دارسين في الحياة الدنيا، والمسيحيين إلى بشر كاملين، ومغادرة السماء لبلوغ الأرض، والتخلّي عن الإيمان من أجل الحبّ، وعن المسيح من أجلنا نحن، وعن الماورائيات بكلّ أشكالها من أجل الحياة الأصيلة ـ هذا ما كان يريده لودفيك فيورباخ» (م.ن).

وإذا لم تكن الأمور بمثل هذه البساطة، فلأنَّ فيورباخ أراد أن يتعامل بجدّية مُطلقة مع شلايرماخر وهيغل، مُنشدًا «تسبيحته» «Magnificat» لمجد الإنسان، ولكي يختزل الله في «الإرادة الإنسانية في العيش» بدلًا من جعله «حقيقة ثانية أخرى تُوضع في مُواجهة الإنسان» (م.ن.، ص329). وإذا «كان

(35) Karl BARTH, *La Théologie protestante au XXe siècle*, trad. Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fide, 1969, p.328.

هذا اللاهوت المُضادّ يشكّل قضية مطروحة على اللاهوت في ذلك الوقت، وربما في غير ذلك العصر أيضًا (م.ن. ، ص330)، فليس ذلك لأمرٍ واحدٍ هو أنّه يضع أمام اللاهوتي مرآة مكبّرة يمكِنُهُ أن يرى فيها الإغواءات التي تشدّه نحو الأنثروبولوجيا، بل كذلك لأنَّ مُعاداة الروحانيّات على ما هي موجودةٌ عليه في خلفية «إنجيل الحواسّ الخمس» (X SW، 204) ـ الذي استمرّ فيورباخ يُنادي به ـ ليست ضعفًا عندَ بارت، بل هي نقطة قوة».

بل إنَّ ضعف ما يُسمّيه بارت «توهّم فيورباخ» (م.ن. ، ص332) يكمن في انبهاره أمام جوهر الجنس البشري، الذي قاد فيورباخ إلى الاستخفاف بالخُبث الذي يقدر الإنسان عليه، والاستخفاف أيضًا بوطأة حقيقة أنّ الإنسان فانٍ. ويرتكز حُكم بارت هذا على قراءة محدّدة لِنتاج فيورباخ الذي يُسيء، من جِهة، تقدير الأهمية الكبيرة لكتاب خواطر عن الموت والخلود، ومن جِهة أُخرى، لا يُراعي فعليًّا تطوّر فكر فيورباخ الشيخ.

5. بصرف النظر عن الارتباك والصعوبة اللاهوتيّين، علينا أن نُقِرَّ بأن هذا المفكّر المهمّش داخل المثالية الألمانية «مفكّر أساسي»[36]، ولا يقتصر سبب ذلك، في كلّ الأحوال، على كون الاستقبال النقدي لكتاب جوهر المسيحية ولفكر فيورباخ عمومًا يُطابِقُ، في نظرنا، تاريخ الماركسية. وبدلًا من أن نجترَّ على نحو مُملّ، إلى غير نهاية، إعلانَ أنّ الأنثروبولوجيا هي سرّ اللاهوت، قد يكون أكثر حكمة، في نظر فلسفة الدِّين، أن نتساءل عن «تحويل اتجاه التصوف»، «العلم الروحاني»، الذي اقترح ألكسي فيلوننكو أن نتعرّف فيه «الانعكاس المُباشر لفلسفة فيورباخ» (م.ن. ، ص90). ويُمكن أن يُضاف إلى ذلك أنّه بالرَّغم من الاتهام الذي وجّهه فيورباخ إلى الفلسفة العقلانية التي اختزلت الروح المُطلقة في أُستاذ مُطلق، فإنَّ تجريبيته الجذرية ربّما لا تكون سوى صورة مقلوبة للعقلانية المُطلقة (م.ن. ، ص163).

(36) Alexis PHLONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, t. I, p.8.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Gesammelte Werke, éd. W. Schuffenhauer *et al.*, Akadamie-Verlag Berlin. 1967 s.
Sämtliche Werke, rééd. W. Bolin et F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1960.
Werke in sechs Bänden, éd. E. Thies, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975 s.
Das Wesen des Christentums, Stuttgart, Reclam, 1971; trad. Jean-Pierre Osier: *L'Essence du christiamtisme*, Paris, Maspero, 1968.
Pensées sur la mort et l'immortalité, trad. Christian Berner, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
Manifestes philosophiques, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 1960.

لائحة المراجع.

ASCHERI, Carlo, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Francfort-sur-le-Main, 1969.
BRAUN, Hans-Jürg, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog,1972.
BRUNVOLL, Arve, *«Gott ist Mensch». Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lange, 1996.
HENRY, Michel, «La critique de la religion et le concept de genre dans "*L'Essence du christianime*"», *Revue internationale de philosophie*, n° 101 (1972), fasc. 3: «Feuerbach», p.386-404.
PERONE, Ugo, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Milan, Celam, 1972.
PETZOLD, M., *Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs*, Berlin, 1989.
PHILONENKO, Alexis, *La Jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*, 2 vol., Paris, Vrin, 1990.
SCHOTT, Uwe, *Die Jugendentwichlung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Ein Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik*, Göttingen, 1973.
THIES, E. (éd.), *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1976.
TOMASONI, Francesco, *Feuerbach e la diallettica dell'essere*, Florence, La nuova Italia Editrice, 1982.
——. *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, Florence, La nuova Italia Editrice, 1986.
XHAUFFLAIRE. Marcel, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, Éd. du Cerf, 1970.

الفصل الثاني

المُقاربة الجينالوجيَّة للأخلاق والدِّين

- فريدريك نيتشه -

حتى إذا بدا أنّ منهج فيورباخ التكويني ـ النقدي يبشّر بنيتشه، فينبغي تجنُّب إقامة علاقة وثيقة من التفاعل بين المفكّرَيْن، مع أنَّ نقاط التقارب الخارجي بينهما متوافرةٌ بلا شكٌّ. فابن الراعي لودفيك نيتشه، الذي قضى طفولته في بيوت الكهنة في روكن (Röcken)، كان بإمكانه أيضًا أن يقول إنَّه عرف الدِّين من الداخل. وقد اعترف بذلك في رسالة له كتبها سنة 1881، سنة اكتشاف العود الأبدي: «في أعماق قلبي، لم أتصرّف بدناءة قطّ مع المسيحية، ومنذ طفولتي بذلتُ جهدًا كبيرًا لأشاطرها مثالها الأعلى. لكن النتيجة النهائية كانت دائمًا استحالة»[1]. وفي السنة نفسها أشارت رسالة أُخرى موجّهة إلى بيتر غاست (Peter Gast) إلى «جدله الداخلي الدائم مع المسيحية» الذي استكمله في كتاب الفسق *Aurore*، مؤكدًا أنَّ «تلك المدّة كانت المدّة المثالية المثلى التي عشتُها فعليًا، فقد عملتُ منذ نعومة أظفاري على استكشافها، وأعتقد من صميم قلبي أنني لم أتعامل معها بطريقة مُبتذلة»[2].

---

(1) فريدريك نيتشه، المراسلات، باريس، غاليمار، 1980، ص105. وستذكر مؤلّفات نيتشه في الصفحات اللاحقة استنادًا إلى منشورات الجيب *Kritische Studienausgabe*، التي نشرها جيورجيو كولي ومازينو مونتيناري Giorgio Colli et Mazzino Montinari، والتي صدرت لدى Gruyter، وانطلاقًا من النصّ الفرنسي الصادر عن دار غاليمار في الطبعة الجديدة من الأعمال الفلسفية الكاملة.

(2) *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1993, p.10.

وقد كانت العلاقة بالمسيحية، عندَهُ، بحَسَب ما كتبه في سيرته الذاتية عن مرحلة الشباب، «شأنًا عاطفيًا»: «حين تتصهر المسيحية فينا، حين تغدو جزءًا من سرائرنا وأحشائنا، حينئذٍ فقط يصير الإنسان مسيحيًا فعلًا». والعملية التي دفعت نيتشه إلى الابتعاد عن هذا «الشأن العاطفي» وإلى مُحاولة استدماج فكرة العود الأبدي كانت طويلة ومُؤلمة. وعلى هذه الخلفية سيكون علينا أن نحدّد إسهامَهُ في فلسفة الدِّين، التي أدّى نقد المسيحية فيها دورًا أساسيًا.

وقد دَرَس نيتشه اللاهوت، على غرار ما فعل فيورباخ، خلال فصلين دراسيين، في جامعة بون (Bonn)، بالتزامن مع التخصّص الذي أدّى دورًا ملحوظًا في مُقاربته الجينالوجيَّة للوقائع الدِّينيَّة: الفيلولوجيا الكلاسيكية. ولم يَدُمْ اشتغاله بالجامعة مدّة طويلة، كما هو الحال مع فيورباخ، فبعد أن سُمّي أستاذًا في بالْ (Bâle) سنة 1869 بناءً على توصية ريتشل (Ritschl)، ما لبث أن غادر ما سمّاه، بعد عشر سنوات، على سبيل السخرية، «حجرة الكلب في بالْ»، حيث أمضى حياة «هارب متشرّد» قبل أن يستقر في عزلة سيل ماريا (Sils-Maria)، حيث «استوحى» أكثر أفكاره أهمية: العود الأبدي للشيء نفسه.

في مدرسة شوبنهاور

ما يمنعنا من جعل نيتشه فيورباخ جديدًا[3] لا يعود فقط إلى كونه لا يعود إليه إلّا نادرًا، ولا إلى كونه يتعامل معه بصفته «لاهوتيًا» (11، 152)، بل يعودُ إلى سببٍ جوهري آخر. لقد قام بين المفكّرين ظلّ مهيب لشوبنهاور الذي أخذ نجمه يرتفع عاليًا لحظة أُفول نجم فيورباخ. إنَّ إعجابَ نيتشه بشوبنهاور بدت آثاره جليّةً جدًّا في الكتاب الذي أسّس شهرتَهُ: ميلاد التراجيديا *La Naissance de la tragédie*. ففي مبحث النقد الذاتي الذي أضافه إلى الطبعة الجديدة من هذا الكتاب أقرَّ بأنّه أخفى داخل عبارات شوبنهاورية وكانطية اكتشافه المُتعلّق بـ «ظاهرة ديونيزوس العجيبة» (1، 12؛ I، 26) التي لم تُفارقه البتّة في ما بقي من حياته. وفي الوقت نفسه ألمعَ إلى أنَّ صمته عن المسيحية قد يكون تعبيرًا عن

(3) في إمكاننا إقامة مُماثلاتٍ سطحية بين اهتمام فيورباخ الشيخ بمسألة الجسد والتغذية والاهتمام الثابت لدى نيتشه بإيجاد نظام خاص بصحته الضعيفة. ألم يُعلن في «هذا هو الإنسان *Ecce Homo*» أنّ خلاص البشرية يتعلّق بمسألة الغذاء أكثر بكثير من تعلّقه بفضول اللاهوتي؟

عداء ضمنيّ لنظرةٍ إلى العالم «كانت في جوهرها تقزّزًا من الحياة وضجرًا منها لكنهما تنكّرا وتخفّيا بعد أن تزيّنا بعباءة الإيمان ''بحياة أُخرى''، ''الحياة الفضلى''» (1، 18؛ I، 31).

ويُبيِّنُ هذا التصريح نقطة الانطلاق في فلسفة نيتشه: «علامة الاستفهام الكبرى المتعلّقة بقيمة الوجود» (1، 12؛ I، 25-26)، وكذلك يجعلنا نستشف أيضًا التوجه الأساسي في التفكير النيتشوي في موضوع الدّين، بدءًا بالديانة الإغريقية القديمة. ولم يَعُدْ كافيًا أن نقول مع فيورباخ إنَّ الدّين هو حُلم العقل البشري. ويُبيّن لنا كتاب ميلاد التراجيديا *La Naissance de la tragédie* الوجه الآخر لِلميدالية: فإلى جانب الحلم هناك النشوة، والحُلم والنشوة كلاهما يولّد عالمه الإلهي الخاص (1، 562): فأبولون Apollon، الإله الشمسي للشكل الجميل والفن البلاستيكي، يتصدّر عالم الأحلام؛ وديونيزوس Dionysos، الإله الممزّق للاختلاج والنشوة، إله الموسيقى، يجعلنا نكتشف الوجوه المأساوية في وجودنا.

وبناءً على هذا التعارض بين الحلم والنشوة يهتمّ نيتشه بحقل فلسفة الدّين، مركّزًا في البداية على التديّن الإغريقي القديم وعبادة ديونيزوس، لكن مع الإشارة باختصار إلى أوجه الشبه بظواهرَ أُخرى من النشوة والاختلاج، مثل طقس الطواف الراقص في القرون الوسطى تكريمًا للقدّيس يوحنا والقدّيس غاي (Guy) (1، 29؛ I، 44)، أو رقص الترنتيللا (tarentelle) الإيطالي (7، 19؛ I، 116). وبعد أن فكّكَ نيتشه «الصرح المبتكر للحضارة الأبولونية» (1، 34؛ I، 49)، تساءلَ عن تشبيه هيغل الديانة الإغريقية بـ «دين الجمال». إنَّ «الإيمان» الديونيزوسي الذي يعبّر عنه في طقوس العربدة والفجور هو، من حيث الجوهر، «صرخة»، صرخة رعب وخوف! ويتجلّى في الأُنشودة الديونيزوسية للسيطرة على الإنسان كلّه، واسمًا جسده بحركة عُصابية في رقصة صاخبة مجنونة.

ونحن نرى أنّ التأويل «الشوبنهاوري» للتعارض بين النظرتين الديونيزوسية والأبولونية للعالم، الذي يُرجعه نيتشه إلى التعارض بين الإرادة والتمثّل، أقلّ أهمية من الظواهر التي يعرضها والتي يسعى جاهدًا لتصويرها بصفتها تجلّياتٍ للاوعي. وعلى الرّغم من مُطابقة هيغل بين التديّن الإغريقي و«دين الجمال»، فقد

حافظ على تفوّقها، ارتباطًا بواقع أنها «أرفع وأعمق من كلّ التفسيرات التي تلتها» (7، 81؛ I، 215). إنّ حكمة المرحلة الهيلينية هي أنّ الإغريق «هم فنّانو الحياة؛ لهم آلهتهم ليتمكّنوا من العيش لا ليُصبِحوا مُستلبين بإزاء الحياة» (7، 77؛ I، 212). وكانت ديانتهم ديانة امتنان لا ديانة خوف (5، 70؛ VII، 67-68).

إنّ الثناء على شوبنهاور الذي يحمل مغزى في نص «المُلاحظات قبل الأوان» الثالث، لا يقتصر على كونِهِ شهادة بليغة على السحر الذي مارسه هذا المفكّر على نيتشه؛ وكذلك يُمكن أن يقرأ بمنزلة الوصف المثالي الذي يضعه نيتشه لميله الفلسفي. ثُمَّ إنّ شوبنهاور علّمه الفضيلة الأساسية المُتعلّقة بالاستقامة الفكرية: «أن يكون المرء بسيطًا ونزيهًا في حياته وفكره» (1، 346؛ II، 25). وذلك يعني امتلاك الشجاعة لأن يظهر قبل الأوان أو في غير زمنه مُستعليًا على سُخف «جَهَلة philistins الثقافة» الذين لا يكفّون عن الإشادة بروح العصر، هذا إذا لم يكونوا الناطقين المُجتذبين، على غرار دافيد فريدريك ستروس (David Friedriech Strauss) (1808-1874) الذي تعرّض كتابه الإيمان القديم والجديد (1872) لانتقادات قاسية في «المُلاحظة قبل الأوان» الأولى[4].

ويكفي، عندَ نيتشه، أن توجّه إلى مؤسّس ديانة المستقبل هذا وإلى كتابته (التي تنتمي إلى صنف أدبي يحمل عنوان «ما أؤمن به» الذائع الصيت في أيامنا) ثلاثة أسئلة أساسية: أية فكرة لديه عن السماء؟ وأيّ نوع من الشجاعة يكتسبه من إيمانه الجديد؟ وكيف يكتب؟ (1، 177) وذلك للتثبُّت من خوائه وعدم نزاهته الفكرية. إنّ شوبنهاور يمثّل، بالتحديد، النَّمُوذَج المُضادّ: «إنَّه نزيه لأنَّه يكتب ويتحدّث إلى نفسه ولأجلها؛ إنّه على صفاء وهدوء لأنَّه تغلّب بفكره على أكثر الأشياء صعوبة وثباتًا، لأنّه ينبغي أن يكون كذلك» (1، 350؛ II، 28). هذا هو بالتحديد ما كان نيتشه يرغب في أن ينظر إليه يوم كتب هذه السطور وهذا ما يؤكّده تحليله للمحاذير الثلاث التي تربّصت بشوبنهاور: العزلة، واليأس من الحقيقة، والاستسلام. وهذه الإغواءات الثلاثة تُحيل مباشرة على فكرة نيتشه عن

---

(4) للوقوف على تقويم مفصّل لرهانات «الملاحظة قبل الأوان» الأولى، انظر:
Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Ed. du Cerf, 1974, p.23-68.

المُهِمّة الوحيدة التي تجد كلّ فلسفة كبرى من الفلسفات نفسها في مُواجهتها: «تلك هي صورة كلّ حياة، استنبط منها صورتك»؛ وبعكس ذلك: «يكفي أن تفكّ رموز حياتك لتفهم طلاسم الحياة الكلّية الشاملة» (1، 357؛ II، 34).

وثمّة سؤال واحد وحيد يشترك فيه نيتشه وشوبنهاور، بانتظار إيجاد جوابه الخاص الذي سيجعله في حالة صراع لا هوادة فيه مع «مُربّيه»: «من أعمق أعماق قلبك، هل تقول نعم لهذا الوجود؟ لأنّه لا يلزم سوى نعم واحدة من فمك ـ والحياة التي أُثقلت بصكوك الإدانة ستُصبح بريئة» (1، 363؛ II، 40). والإنسان الشوبنهاوري (والنيتشوي) سيكون بطلًا للحقيقة (véracité) أو لن يكون. إنّ معنى الحقيقة عنده هو الذي يُرغمه على «الغوص في أعماق الوجود وهو يحمل سلسلة من الأسئلة الغريبة على شفتيه: لماذا أحيا؟ وأيّ درس عليَّ أن أتعلّمه من الحياة؟ وكيف صرتُ ما أنا عليه؟ ولماذا عليّ أن أعاني ما صِرتُهُ؟» (1، 374؛ II، 49). إنّ معنى الصدق (véracité) عنده يمنعه من أن يَعُدَّ نفسَهُ طفل زمانه، أي لُعبته. وفي مواجهة روح العصر والعقلية الثقافية المُهيمنة، عليه أن يتحلّى بالجُرأة على أن يعيش خارج زمانه، وهو ما يجعله لا محالة الطفل المُشاكس المُضادّ لعصره.

نموذج جديد في النقد:
المنهج الجينالوجيّ

ترك لنا نيتشه، مثل فيورباخ، «مقدّمة لفلسفة المستقبل» عنوانُها ما وراء الخير والشر، وتوابعها وتوضيحاتها: جينالوجيا الأخلاق. وفيلسوف المستقبل الذي رسم نيتشه صورته النَّمُوذَجيَّة هو، بلا شكّ «عقل حرّ»، لكنه ليس في أية حال من الأحوال «فكر مُستقلّ» يعرضه نيتشه، بعكس ذلك، بمنزلة «نقيضه» (5، 62؛ VII، 61). وما يميّز هذه السلالة الجديدة من الفلاسفة الذين يتنبّأ نيتشه بقدومهم، مع علمه الكامل بأنّه قد يكون ممثّلهم الوحيد، هو أنّهم يُواجهون، مباشرةً، موضوع قيمة الحقيقة، من غير أن يعرفوا من هو أوديب (Oedipe) ومن هو سفينكس (sphinx) (5، 15؛ VII، 21). إنّهم «فلاسفة الاحتمال الخطير، بكلّ معاني الكلمة» (5، 17؛ VII، 23). مثل هذا الفيلسوف (أو عالم النفس لأنهما عندَ نيتشه شخص واحد) يعرف أنّه مطرود من جنة اليقينيات القديمة، وأنّه يسكن في صحراء لا تعيش فيها، على ما يبدو، إلّا أزهار الشك السامة.

ولكي يبقى في هذه الصحراء، يصبح محكومًا «بأن يبتكر، ومن يدري؟ ربما يُصبح محكومًا بأن يكتشف» (5، 27؛ VII، 32).

هذا الالتباس الذي يرفض البتّ في ترجيح الاختراع أو الاكتشاف معرَّض لكلّ المحاذير. إنَّ فيلسوف المستقبل، مُختبرًا «كلّ الاحتمالات التي قد تكون خَطِرَةً» يُصبح فيلسوفًا ينعته بالألمانية *Versucher* (5، 59؛ VII، 59) بالمعنى المزدوج للكلمة: مجرِّب *expérimentateur* وغاوٍ *tentateur*. وحين يُصبح هو نفسه جزءًا من هذه التجارب يستحقّ لقب «الناقد». إنَّهم، على ما يقول نيتشه، «نُقّاد حتى أعمق أعماق كينونتهم» (5، 142؛ VII، 142) ـ بالألمانية: *mit Leib und Seele* ـ، أي إنَّ اختباراتهم الخَطِرَة تَمَسُّ الجسد والروح معًا. إنَّ نيتشه، بإعطائه كلمة «نقد» هذا المعنى المُبتكر، أراد أن ينماز من النقدية الكانطية «الصيني الكبير الذي يقطن بلدة كونغسبرغ Koenigsberg» (5، 144؛ VII، 130).

إنَّ ذلك يجعل ما يُسمّيه نيتشه «وعي المنهج» أكثر ضروريَّةً (5، 55؛ VII، 55)، إذا فُهِمَتْ هذه العبارة بمعناها المزدوج، بمعنى روح المنهج وبمعنى الضمير الأخلاقي: إنّ وعي المنهج هو كذلك «أخلاق المنهج». والعرض الأكثر تفصيلًا لـ «أخلاق المنهج» هذه موجود في كتابه جينالوجيا الأخلاق.

ويتضمّنُ عنوان هذا الكتاب الكلمة المفتاحيَّة التي تمكّن من تمييز المعنى الذي أراد نيتشه أن يعطيَ كلمةَ «نقد» إيّاهُ: المقصود هو المُقاربة التي ينعتها بأنّها جينالوجيّة، فهي تنبني على خلفية فلسفية غير مسبوقة، وهي إشكالية القيمة والتقويم. وإذا كان التصوّر الجديد للنقد ورهاناته، من وِجهة نظر فيلسوف الدِّين، يُقرأ بوضوح في كتاب جينالوجيا الأخلاق، فإنَّ الصعوبة تكمن في تحديد منزلته الفلسفية بدقة.

من كانط إلى نيتشه: التحوّل الجينالوجيّ للنقد.

لا يستهدفُ النقد النيتشوي للدِّين عدم التماسك المنطقي في النصوص الدِّينيَّة أو تعذّر التحقّق منها إمبيريقيًّا، بل إنَّ المنهج الجينالوجيّ يقتضي، بعكس ذلك، مساءلة مصدر القِيَم الأخلاقية أينما وجدت. ولا ينفصل النقد والتأويل لأنَّ كلّ ظاهرة تحمل قيمة أمارة تُظهِرُ الإرادة التي سمحت لها بأن تولد وتُخْفيها، في

الوقت نفسه، وإذا فُهم التأويل بهذا المعنى فإنّه يصبح فهمًا متعدّدًا. إنَّ الأشياء والأحداث لا تنطوي على معنى واحد بل تتعدّد معانيها بتعدّد القوى القادرة على السيطرة عليها[5]. ويعني ذلك أنَّ المنهج الجينالوجيّ يُحيلنا على تصوّر عام للحقيقة، محكوم بفكرتي إرادة القوة والعود الأبدي للذات.

وقد اقترح جيل ديلوز (Jilles Deleuze) أن ينظر إلى النقد الجينالوجيّ على أنّه استئنافٌ لمشروع كانط النقدي. إنَّ جينالوجيا الأخلاق الذي هو أشمَلُ كُتب نيتشه، يُمكن أن يقرأ على أنّه استئنافٌ لنظرية كانط في الوهم المُتعالي بأشكال ثلاثة: المُفارقات الكوسمولوجيَّة، ونقائض النفس، والتناقضات الموجودة في مُحاولة تناول المثال الأعلى المُتعالي بصفته موضوعًا للتجربة.

ومهما تصوّرنا صحّة هذه المُقارنة بِـ «الديالكتيك المُتعالي» لكانط، فهي تقدّم في نظرنا فائدة استكشافية مُزدوجة. إذ إنّها تمنع عنا ابتداءً أيّ تقارب مُباغت بين الجينالوجيّا النيتشوية والتأويل الأنثروبولوجي للدِّين عند فرويد. وما يُباعد بينهما هو تصوّرهما المُختلف للمُهمّة النقدية. إذ إنَّ مُمارسة نيتشه للنقد تعتمد وسائل تضخيم مأساوي ليس لها ما يُعادلها عند فيورباخ. وهي ليست مجرّد زخارف بلاغية، كما سنرى في فكرة موت الله.

وحتى إذا بدا النقد والتأويل، من الجهتين، لا ينفصل الجينالوجي أحدهما عن الآخر، فنحن أمام «تأويلين» إلى درجةٍ يُمكن معها أن يُطرح التساؤل الآتي: ألا تزالُ كلمة «التأويل» تُناسب نيتشه؟ أوَ ينبغي الكلام على «فلسفة تأويلية للدِّين»، على غرار ما فعل يوهانس فيغل (J. Figl)[6]، أم ينبغي السير على دربِ غونتر آبل (Günther Abel)، الذي يرى في نيتشه رائد «المذهب التأويلي المُتطرّف interprétationnisme»[7] الذي أحدَثَ قطيعةً جذريّةً مع أيّ شكل من

(5) Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2e éd. 1988, p.5.

(6) Johannes Figl, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte*, Düsseldorf, 1984.
يرى فيغل أنّ استخدام هذا المصطلح مُسَوَّغٌ إذا راعَيْنا أنَّ المنهج الجينالوجي يطبّق قواعد النقد النصّي على التحليل النفسي للشخص المتديّن.

(7) Günter ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, de Gruyter, 1984.

أشكال هيرمينوطيقا الفهم؟ أمّا نيتشه الأخير فقد رأى، في الحقيقة، أنَّ «التأويل يعني تحديد القوة التي تعطي الشيءَ معنى. إنّ التقويم يعني تحديد إرادة القوة التي تُعطي الشيءَ قيمة»[8]. وما دامتِ «الإرادة هي الصعيد النقدي والتكويني معًا لكلِ أفعالنا ومشاعرنا وأفكارنا» (م.ن. ، ص89)، فإنَّ المنهج الجينالوجيّ يُلزمنا أن نُعيد كلَّ شيء إلى الإرادة التي تُصبح تجلّيًا مُقْنِعًا له على نحوٍ أو آخر.

وما يستمرّ في إلحاق نيتشه بكانط، بالرَّغْم من كلّ الاختلافات التي تُباعد بينهما، هو تَيَقُّنُ حاجتِنا إلى نقد مُحايث للعقل وللقِيَم الأساسية المشتركة معه. إنَّ الجدّة الكبرى هي، بلا شكٍّ، الفكرة بالذات عن إرادة القوة التي توفّر لنا مبادئ مثل هذا النقد وعناصره. وإنّ نتائجها تُفضي إلى ضرورة أن يُخضع الإنسان نفسه للتجاوز، أو بعبارة أُخرى إلى فكرة الإنسان الأعلى وهي الفكرة التي لا نجد لها أيّ مُعادل لدى فيورباخ.

من الأصل إلى الأُصول.

مُباغت: هذا هو المفتاح الذي يسمح لنا بوصف الطريقة التي يستخدمها نيتشه على نحوٍ تدريجيٍّ في استكشاف حقل فلسفة الدِّين. فقد منعه تكوينه الفيلولوجي وضوابط نقد النص من اللجوء بسذاجة إلى التفسير التاريخي على غرار ما فعله فيورباخ. ثُمَّ إنّ نقده استهدف أيضًا اللجوء المُفرط إلى التاريخ بصفته عنصرًا وحيدًا للتفسير، وهو ما تُبيِّنُهُ «المُلاحظة قبل الأوان» الثانية في سنة 1874، بعنوانِ: «في فائدة التاريخ وعدم فائدته للحياة» ونقده محكوم بفرضيَّة أنّ ظهور العقلية التاريخية، بعيدًا عن كونه يمثّل فتحًا كبيرًا للعقل البشري، هو، في الحقيقة، علامة انحطاط وإشارةٌ إلى وجود مرض.

وفي حين راح فيورباخ يُطالب بحقوق المنهج المُقارن ضدّ الفلسفة العقلانية، كان نيتشه يعرف أنه يحيا في عصر المنهج المُقارن (2، 44؛ III، 49)، الذي يتأمّل فيه المؤرخ التحوّلات الكونية ببرودِ الإله. وهو، على غِرار دِلتاي، يعلم، هو أيضًا، أنَّ «كلّ الفلسفة باتت، ابتداءً من الآن، متروكة

(8) Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p.61.

للتاريخ» (2، 384)، وأنَّ «التطلّع إلى معرفة الكائن كما تحوّل تاريخيًا برمّته» (2، 461) يُشير إلى منعطف حاسم لا رجعة عنه. غير أنّه لا يخرج من ذلك بالاستنتاج نفسه الذي توصّل إليه ديلتاي في كتابه مقدّمة لعلوم العقل. وبدلًا من أن يُجدِّدَ مشروع كانط النقدي، وذلك بوضع الأسس لـ «نقد العقل التاريخي»، راح يوجّه إلى تاريخانية عصره السؤال «المُستفزّ» و«ما بعدَ النقديّ» عن فائدة التاريخ للحياة وعدم فائدته. إنَّ الثلاثية المشهورة للتاريخ الأثري والمتحفي والنقدي التي يعرضها نيتشه في «المُلاحظة قبل الأوان» الثانية لا تتعلّق أبدًا بنظرية المعرفة التاريخية، بل تستدعي تفكيرًا وفي الفوائد التاريخية الكبرى المُتعلّقة بالدّين وبالفلسفة أيضًا.

إنَّ «التاريخ الكلّي» لمفكّري القرن العشرين ليس إلا مقتطفًا تافهًا من تاريخ الوجود البشري (3، 31؛ IV، 31). وقد سبقه «التاريخ الأساسي والحاسم» (3، 32؛ IV، 31) الذي تكوّنت خلاله الطبيعة البشرية كما نعرفها اليوم و«الفضائل» الأساسية المُلازمة لها: الثقة بالعقل، والاحترام للتراث، والطبيعة الإلهية للجنون، والحذر من أيّ تغيير. وقد أراد نيتشه أن يشحذ نظرنا ليجعله مؤهّلًا لتَعَرُّفِ القوى الجبارة المُستخدمة في تربية الجنس البشري (2، 205؛ III، 191).

وقد حظي «ما قبل التاريخ الطويل للبشرية» (3، 41؛ IV، 38)، بالأولوية في اهتمام نيتشه وهو ما تبيّنه طريقته في تمييز تحليله الخاص لمصدر المفاهيم الأخلاقية الأساسية من أعمال الباحثين الإنكليز في علم الأخلاق. فما يصدق على الأخلاق يصدق على الدّين، ويرى نيتشه أنهما لا ينفصلان: علينا أن نُواجِهَ «النصّ الهيروغليفي الطويل الذي يصعب فكّ رموزه عن ماضي الإنسانية الأخلاقي» (5، 254؛ VII، 221). ذلك أنَّ الإنسان، بما هو حيوان مُغرق في «القِدَم»، يُبدي مقاومة قوية للخضوع لبحث جينالوجي قد يُبيّن له كيفيّة إمكان أنفه العادات أن تتغلّف بهالة قداسة لا يجوز الاقتراب منها (3، 47؛ IV، 44). لهذا، عليه أن ينتهك المحظور الذي تجسّده عبارة «الأُصول الشائنة» *pudenda origo* (3، 50؛ IV، 46). إنَّ البحث الجينالوجيّ الذي عكَفَ عليه نيتشه مشروع جريء جدًا وكاسِرٌ لعِدّة مُحَرّماتٍ. وقد تمثّل انتهاكه الأول في تحويل الأصل من الجلال بصيغة المُفرد (*l'origine* 47, IV. 52, 3) إلى الجمع، بعد أن

كان المفرد هو الذي يُجعَلُ منبع المعنى: الأُصول (تحوّل الأصل *Ursprung* إلى مجرّد مصدر *Herkunft*).

وما يَصْدُقُ على الأصل يَصْدُقُ بلا شكٍّ على النهاية: إذا لم تَعُد البداية (ألفا) تحظى بحظوة الأصلي، فإن النهاية (أوميغا) لن تكون الهدف النهائي الذي يلتقي عندَهُ كلّ ما يصعد في «نقطة نهاية» «Point Omega» «ختامية ومُتعالية» (3، 54؛ IV، 49). إنَّ أيديولوجيا التقدّم ليس لها مُسَوِّغ وجود سوى احترام الأصل (Origine). ومثلما يضع نيتشه الأُصول بصيغة الجمع يدعو إلى تحويل «التقدّم» (*Fortschritt*) إلى «استباق» (*Vorschritt*). ففي عالم شديد التغيّر والحركة، يبدو التقدّم كموجة تحملنا وترفعنا؛ أمّا الاستباقُ فهو يفترض، بعكس ذلك، القدرة على أن يُفارِقُ المرء نفسه، القدرة على التخلّي عن الذات (3، 324؛ IV، 283).

والتاريخ التكويني، أو الجينالوجيّ، إمّا أن يكون دقيقًا وإمّا ألّا يكون (3، 19؛IV، 21). وهو أقرب إلى التفسير منه إلى الفهم. غير أنَّ نيتشه يحترس أيضًا من اللجوء الواسع إلى تفسيرات تُرجع كلّ شيء إلى علاقة السبب بالنتيجة. إنَّ «التفسير» الجينالوجي ليس تفسيرًا بالمعنى الاعتيادي للكلمة؛ بل إنَّ الأمر يتعلّق، بالأحرى، بوصف أفضل.

مدرسة الشكّ: من «التمثّل» «Vorstellung» إلى التزييف «Verstellung».

تحدّد مُفردة أُخرى مُهمّة مُقاربة نيتشه للدِّين، وهي بالألمانية مُفردة تزييف *Verstellung*، ومعناها التغيير، والتشويه، والتعديل. وقد بدأ باستخدامها في بحثه الموجَز «الحقيقة والكذب بمعنى خارج الأخلاق» الذي صَرَفَ فيه نيتشه اهتمامه إلى الآليّات النفسية التي تؤدّي إلى ابتكار الاستعارات. فبدلًا من أن يكون الفكر على نحوٍ طبيعيٍّ خادمًا للحقيقةِ أو معرفة الذات، يستخدم في معظم الأوقات للخداع، صانعًا الأقنعة التي تصلح لإخفائنا وحمايتنا كما لتنكّرنا. إنَّ «التمثّل» بعد أن يعود إلى هذه الحاجة الحيوية، يجد معناه المسرحي الأصلي المتمثّل في المشهدية والتنكّرية (1، 876). وكذلك هي حالُ مُفردات اللغة ومُفردات الاستعارة على وجه الخصوص: فبدلًا من أن تكون انعكاسًا أمينًا للواقع، فإن هذه الترتيبات هي التي تُخبرنا بما يكفي عن العلاقات التي نتطلّع إلى إقامتها مع الأشياء

أكثر مما تُخبرنا عن الأشياء أنفُسها (1، 880). أما «الحقائق» التي نظنّ أنها ذات صِلة بالمفاهيم فليست هي أنفُسُها سوى قِطَع نقدية لا قوالب لها[9].

وإذا لم تكن الحقيقة إذن سوى «جيش متحرّك من الاستعارات والكنايات والصور التجسيمية» (1، 880) التي تُثبت الدرجةَ التي بها يكون الفكر البشري «بارعًا في التقّنع» (1، 888)، فإنّ ذلك يقتضي موقفًا نقديًا خاصًا ينعكس في تعبيرات متعدّدة: الارتياب *Argwohn*، والشك *Verdacht*، وعدم الثقة *Misstrauen*. إنّ وضع ذلك موضع التنفيذ يشبه عمل الفئران وهو العمل الذي ينبني على الحفر، والتقويض، والتنقيب. ومثل هذا «العمل في الأعماق» (3، 11؛ IV، 13) يستعجل التطلّع إلى فجر مُفتدٍ، بحَسَب ما يشهد على ذلك نص ريغفيدا *Rigveda* الموضوع في صدر كتاب الفسق *Aurore*.

والتساؤل (*befragen*) يعني هنا المساءلة *hinterfragen*. فَـ «عن الموضوع المتعلّق بكلّ ما يسمح المرء برؤيته عن نفسه، يُمكن أن نتساءل: ما الذي يُريد ذلك أن يُخفيه؟ وبشأن أيّ شيء يتعلّق الأمر بتحريف النظر؟ وما الحكم المُسبق الإيجابي الذي يجب إطلاقه؟ ثم: إلى أين تصل براعة هذا الإخفاء؟ وبماذا يلتبس الأمر؟» (3، 301، IV، 264، trad. mod.). يُريد نيتشه أن يُعلّمنا كيفيّة إنعام النظر في النفس البشرية بعينَي الممثّل، البارع في شدّ الانتباه، وبعينَي الرسام، الحسّاس لمُختلف أنواع الإضاءة (267، IV، 305، 3)، بِما يدفعه، من بين أمور أُخرى، إلى ملاحظة أنّ «الذين يشعرون هُم أنفسهم أنهم مُرغمون على أن يكونوا رموزًا، يتعرّضون لخطر التحوّل إلى أصفار كبيرة» (3، 302؛ IV، 265، trad. mod.). ولم يكُفّ نيتشه، على امتداد مؤلّفاته، عن تعزيز رغبته في المُساءلة، «واضعًا فيها مزيدًا من الإلحاح، والعُمق، والقوة، والقسوة، وسوء النية أكثر ممّا هو وارد حتى الزمن الراهن» (3، 350؛ V، 25).

وتنطلق النظرة الجينالوجيّة من مبدإ أنّ المشاعر تنتقل بسهولة أكبر من سهولة انتقال الأفكار (3، 40؛ IV، 38). فكلّ تراث، ثقافيًا كان أو أخلاقيًا

(9) بشأن هذا الموضوع، انظر جاك دريدا «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p 247-342.

أو دينيًا، هو مجموعة فرضيات عاطفية تتوزّع بين أنواع ثلاثة: إغفال الأسباب، وإغفال النتائج، وإغفال الحقيقة (3، 42؛ IV، 39).

ومن ناحية أخرى، من الخطإ الذهاب إلى أنّ المشاعر تتوفّر على مباشرة لا تقاوم، ذلك أنّ معظم مشاعرنا انعكاس لأحكام لاواعية تعود جذورها إلى ماضٍ بعيد. «الثقة بالمشاعر تعني طاعة الجدّ والجدّة وكبار الأقارب أكثر من طاعة الآلهة الموجودة في داخلنا: طاعة عقلنا وتجربتنا» (3، 44؛ IV، 41). إنَّ نقد سلطة التراث تعني دائمًا، على نحوٍ ما، وضع علامة استفهام أمام عبادة الأجداد.

النقد الفيلولوجي والنقد الجينالوجي.

بعدما تشبَّع نيتشه بتكوين فيلولوجي، أراد أن يُلقّن قرّاءه «فنّ القراءة الصحيحة» (2، 223؛ III، 207)، أيْ مبادئ النقد النصّي. إنَّ قواعد النزاهة الفيلولوجيّة التي تحكم تأويل النصوص، ينبغي تطبيقها على أكثر النصوص تعقيدًا وأكثرها تعرّضًا للتحريف في الثقافة على حدٍّ سواء. أمّا التماثل، فيُمكن مُتابعته في نقطة محدّدة تتعلّق مُباشرة بتأويل الظواهر الدِّينيَّة: حيث يتكوّن لدينا انطباعُ أننا أمام نصٍّ مُتجانس، مكتوب بقلم كاتب واحد، يأتي النقد النصيّ ليجعلنا نكتشف «أنهارًا مع مئات الينابيع والروافد» (2، 35؛ III، 41). وحيث يتحدّث الإنسان المتديّن عن «المُعجزة»، يتحدّث الجينالوجيّ عن «خطإٍ في التأويل» أو عن خطإٍ في القراءة (5، 69؛ VII، 66).

مهمة ذات أولوية: إزالة السحر عن الأخلاق.

إذا نظرنا إلى المنهج الجينالوجيّ من زاوية سيكولوجيَّة، فسيظهر لنا كأنَّه مشروع واسع لنزع السحر؛ فهو يستهدف أولًا أرضية الإيمان التي تشكّلها اقتناعاتُنا الأخلاقية (3، 12؛ IV، 14). فالأخلاق هي، أكثر من الدِّين، «آلهة السحر *Circé* لدى الفلاسفة» (5، 15؛ IV، 13، 3)، ولهذا، فهي التي ينبغي نزع السحر عنها في البداية؛ من هنا تتخذ جينالوجيا الأخلاق هدفًا لها سلطة التقاليد[10]، لأنَّ

(10) انظر بشأن هذه المسألة كورت أنغليه:

Kurt ANGLET, *Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der Zweiten und Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung*, Würzburg, Echter, 1989.

الأخلاق لا توجد في صورة ملموسة إلّا في صورة أعراف (*sittlichkeit*) تحوّل سلطة الأجداد العادات فيها إلى شيء مقدّس (3، 21؛ IV، 23). وفي كلّ مرة يُصبح فيها الفرد واعيًا لفرديّتِهِ، ويجهر بها، تتعرّض أعراف القبيلة إلى الخطر (24. IV. 22. 3). ولهذا، فإنَّ «كلّ أشكال الأصالة تتحوّل إلى وعي شقيّ في ظلّ هيمنة أخلاقيات الأعراف» (3، 24؛ IV، 25). ولهذا أيضًا ينبغي ألّا نُدهَشُ لِكون الأصالة أكثرَ مناسَبَةً للجنونِ. إنَّ الجنون (الحقيقي أو المُفترض) هو الذي يشقّ الطريق أمام الأفكار الجديدة التي تكسر سلطة التقاليد (3، 28؛ IV، 28).

والشكّ واجب، وهو الوحيد، بلا ريب، الذي يُقرّ به ويعتمده هذا الخصم العنيد لأخلاق الواجب على أنواعها، وهو نيتشه؛ إنَّه، بتوكيده أنَّ «واجب الفيلسوف اليوم أن يرتاب في العالم ويحدجه من أعماق شكوكه بأخبث النظرات وسوء نية» (5، 53؛ VII، 53)، بدا كأنَّه يجعل نفسه مُحامي النزعة الكَلْبية. والحقيقة أنَّ كَلْبية البشر العاديين التي تُفضل أن تبخس حيث يُمجّد الآخرون، بدا له أنَّها ليست سوى استباق للنزاهة الفكرية الحقيقية (5، 44؛ VII، 46).

وشغف نيتشه بالمعرفة جعله يتحوّل إلى مفتّش خاص عن القِيَم التي لم يكن الميزان الصالح لوزنها قد ابتُكر بعد؛ وهذا دفعه إلى «تقديم قرابين على مذابح مبتكرة لربّ مجهول» (3، 418؛ IV، 19، trad. mod.) وَالارتياب الجريء الذي نادى به (3، 15؛ IV، trad. mod. 17)، صوّب في البداية نحوَ النقدية الكانطية التي عاب عليها أنَّها أداة لا تملك وسائل التفكير في الجدوى منها، بِما يعني أنَّ نظرية نقدية في المعرفة تُصبح مشروعًا مستحيلًا (3، 13؛ IV، 15). ويُضاف إلى ذلك أنّ النقد الثاني لكانط أراد أن يمهّد الأرض التي يُمكن أن يُشَيَّدَ عليها صرح الأخلاق المهيب. أمَّا الارتياب في نقد العقل العملي فقد أصاب، بطريقة غير مباشرة، نقد العقل المحض. وهو بعكس ثقة العقل الذي يُعَدُّ بحدّ ذاته «ظاهرة أخلاقية» (3، 15؛ IV، 17).

ولم يستثنِ المنهج الجينالوجيّ حتى الرغبة في العلم والمعرفة. فهُما أيضًا يُعَدّانِ صنيعة اندفاعات قوية رَعَتْ أوهامنا الحيوية. فالرغبة في العلم والمعرفة تعني رقصة واحدة من الرقصات المُمكنة في الحياة، على أمل أن تكون هي التي تدوم أطول وقت مُمكن (3، 417؛ V، 91).

وما يمنح المنهج الجينالوجيّ قوته هو أيضًا ضعفه الأساسي في ذهن أنصار العقل البرهاني. ولم تكن ردّة فعل نيتشه الأوّلية بإزاء المؤمنين هي أن يُبطل مُعتقداتهم بالحُجّة والدليل، بل كانت ردّة فعل باطنية من القرف (3، 58؛ IV، 52)، *De gustibus non est disputandum*: فما من أحد يقدرُ على الدفاع عن نفسه ضد مثل ردّة الفعل هذه. وهكذا، فالمسيحية خَطِرَةٌ لكونها تشجّع نوعًا من الوعي لأخطار الحياة التي لا تُعَدُّ خَطِرَةً إلّا لأنها تُعرّض الخلاص الأبدي للنفس للخطر (3، 59؛ IV، 53).

مُمارسة «التجرّد الكبير»:
الدِّين بوصفه ظاهرة «إنسانية، مُفرِطَةٌ في إنسانيتها»

يرى نيتشه أنّ الدِّين بصفته ظاهرةً في المسيحية غريزة حقيقية لصيّاد بالنسبة إلى من نستطيع دفعهم نحو اليأس، على غرار باسكال (Pascal) (3، 63؛ IV، 56). غير أنَّ نيتشه هو نفسه تصرَّفَ تصرُّف الصيّاد بإزاء تعبيرات الإنسان المتديّن. فهو يعرض، في الحقيقة، مجال استكشافه، كحقل صيد (5، 65؛ III، 63) ويُهيِّئ سلفًا له، ويطلب من أولئك الراغبين في مشاركته في «صيده الوفير» أن يقدّموا الدليل على حدّة النظر نفسها وحاسّة الشم نفسها اللتين يملكهما.

فهل انتبهنا بما يكفي إلى أنَّ أفكار نيتشه، في معظم كتاباته، المتعلّقة بالدِّين، متضمّنة في المقطع الثالث؟ ففي المقطع الثالث المُعنون «إنسانٌ، مُفرِطٌ في إنسانيته»، المخصّص للحياة الدِّينيَّة، نكتشف المؤشّرات الأولى لمُقاربة جديدة للظواهر الدِّينيَّة، لم تحمل بعد اسم المنهج الجينالوجيّ. فالمقدّمة، التي كتبت بعد مُضيّ عشر سنوات، تحدّد أنَّ الأمر ليس مجرّد تجميع لحِكَم وأقوال مأثورة مكتوبة من غير ما هدف محدّد؛ بل إنَّ نيتشه يعرض فيها مجمل كتاباته بوصفها صادرة عن «مدرسة الشكّ» (2، 13؛ III، 21). ولا يعني ذلك بالضرورة أنّه يَعُدُّ نفسه «أستاذ الشكّ»! والحقيقة أنّ نظرة الشكّ التي يحملها بإزاء مُحيطه ومُعاصريه لا تستثنيه ولا توفّره هو أيضًا، و«التجرّد الكبير» (*Loslösung*) الذي يدعو إليه (1، 16؛ III، 23) لا علاقة له بتحرُّرٍ يجعل المرء سيّد نفسه. وإذا كان ثمّة امتياز، فهو «الامتياز الخطير في العيش على سبيل التجربة وفي ركوب الخطر والمُغامرة» (1، 18؛ III، 25).

ويتمحور هذا التجريب المُغامر حول فكرة واحدةٍ: المنظورية الخاصة بكلّ حكم قيمة والإجحاف الذي لا مفرّ منه بحقّ التقديرات التي تستند الحياة إليها. وذلك لا يعني بالضرورة أنّ تأويل الظواهر الدّينيّة الذي يخضع لهذا المبدإ ينبغي أن يكون مُناسبًا جدًّا. بل إنّ نيتشه يقدّر، بعكس ذلك، أنّ العقل الحرّ كلّما صار واعيًا للضّرورات التي عليه الخضوع لها، عرف حجم قدراته وحقوقه. الوجوب *Sollen*، والإمكان *Können*، والجواز *dürfen*، والمُفارقة هي أننا نجد هنا صدى الأسئلة الثلاثة الأولى التوجيهية لكانط، ولو كان تطبيقها تطبيقًا جديدًا للعقل، قد نُسمّيه «العقل الجينالوجيّ»، يطرح مشكلات مُريبة. وبالرَّغم من هذا، أو بالتحديد بسببه، يُمكن أن تقرأ المقاطع الثلاث الأولى من إنسان، مُفرِطٌ في إنسانيته في ضوء الأسئلة الأساسية الثلاثة لكانط.

«ماذا ينبغي أن نخشى؟»: تحريف التساؤل الكانطي.

1. المقطع الأول المخصّص لـ «المبادئ» و«الغايات» يضع «الفلسفة الميتافيزيقية» في مواجهة «فلسفة تاريخية» لا تنفصل ذاتها عن علوم الطبيعة (2، 23؛ III، 31). والفلسفة التاريخية التي يتحدّث نيتشه عنها هنا لا علاقة لها أبدًا بالتاريخانية التي يدحضها في «المُلاحظة قبل الأوان» الثانية. الأمر يتعلّق بمنهج يجعل الأولويَّة لأسئلة «البدايات والمنشأ» [*Herkunft und Anfänge*] (2، 24؛ III، 32)، إذ لم يَعُد المُهمّ السؤال عن جوهر الظاهرة، بل المهم هو السؤال الآتي: كيف بدأ هذا ومن أين أتى؟

الأمر يتعلّق هنا، في نظر نيتشه، بنمط من التساؤل، قلَّ من الفلاسفة من كان قادرًا على طرحه، بل كان الميتافيزيقيون أقلّ منهم. فما ينقصهم ليس «الحسّ التاريخي» بل هو الإحساسُ بالعتيق، والقُدرة على أن يفهموا أنّ «كلّ الجوهري في التطوّر البشري حدَثَ في ليل الأزمنة، قبل هذه الأربعة آلاف سنة التي نعرفها تقريبًا» (2، 25؛ III، 32). فهل كان لنيتشه نفسه عين هرّة ليرى بوضوح في ليل الأصول هذا؟ إنّه تكوينه الفيلولوجي الذي أتاح له أن يُحيطَ عِلمًا بـ «نوع من التفسير أكثر صرامة» (2، 29؛ III، 36) وأن يرفض رفضًا قاطعًا كلّ التأويلات المجازية والروحانية.

والمأخذ الأساسي الذي يعيبه على الفلاسفة التقليديين هو أنّهم أرادوا أن يعرضوا أمامنا لوحة أمينة عن الحياة والتجربة، لكنهم أغفلوا السؤال عن نشأة هذه اللوحة وتكوّنها منذ آلاف السنين. إنّ الفلسفة النقدية، بعد أن طرحت السؤال الآتي: «ماذا بإمكاني أن أعرف؟»، تتستّر على السؤال الأوّلي عن «تاريخ تكوّن الفكر ونشوئه» (2، 38؛ III، 44)، ومن ثَمَّ عن السؤال الجينالوجيّ.

وهذه المُقاربة التكوينية ـ الجينالوجيّة للميتافيزيقا، دفعت نيتشه إلى أن يضع علامة استفهام أمام فكرة شوبنهاور عن حاجة الإنسان الأساسية إلى الميتافيزيقا، وهي الفكرة التي يعبّر عنها في التأمّل الفلسفي كما في الدِّين. ففي كتاب العالم إرادةً وتمثُّلاً، يصف شوبنهاور الإنسان بأنّه حيوانٌ ميتافيزيقي عليه حتمًا أن يجد جوابًا عن أسئلة جوهرية تطرحها عليه «معرفة أُمور الموت وتأمُّل الألم وبؤس الحياة»(11). والحال أنّ هذه الحاجة الميتافيزيقية يُمكن إشباعها بطريقتين: إمَّا من طريق الدِّين الذي يستدعي حقيقة موحى بها من الخارج، ويلجأ إلى العجائب والمُعجزات، وهي الطريق المخصّصة للجمهور الواسع «العاجز عن التفكير وعن تقدير الأشياء» (م.ن.، ص858)، وإمّا من طريق الفلسفة المخصّصة للعدد القليل من القادرين على استخلاص النتائج الفكرية من «الذهول المُؤلم» (م.ن.، ص865) الذي يصنع خصوصية الدهشة الفلسفية.

ويرى شوبنهاور أنّ «المعابد والكنائس والهياكل والمساجد، في كلّ البلدان وفي كلّ العصور، في عظمتها وروعتها، تشهد على هذه الحاجة الميتافيزيقية لدى الإنسان، وهي حاجة تُهيمن بقدرتها التي لا تزول وتأتي مباشرة بعد الحاجة الفيزيائية المادية» (م.ن.، ص853). غير أنّ من المُؤكّد أنّ الأديان تكتفي بأن تقول، بلغة مجازية ورمزية، حقائق لا يعرف معناها الحرفي غير الفيلسوف وحده.

وهذا التصوّر لا يُوافِقُ أبدًا فكرة نيتشه عن أصل الميتافيزيقا. فهو يرى أنّ من الخطأ تصوير الفلسفة بديلاً *Ersatz* من الدِّين للشعب. والسؤال الحقيقي هو معرفة الحاجات التي «استجاب لها الدِّين، والتي تستدعي الفلسفة اليوم للاستجابة لها» (2، 48؛ III، 52). لكنها، في نظر نيتشه خلافًا لشوبنهاور،

---

(11) Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Gallimard, 1966, p.852.

ليست حاجات ثابتة غير قابلة للتبدّل: يُمكن تلبيتها، لكن يُمكن أيضًا إلغاؤها. وفوق ذلك، يُخطئ شوبنهاور حين يبحث عن أصل الأديان في الحاجة إلى الميتافيزيقا، في حين أنّ الحاجة هذه ليست سوى فسيلة متأخرة من تلك (3، 494؛ V، 162).

2. إنّ المنهج الجينالوجيّ، زيادةً على أنّه يحوّل بقوة السؤال الكانطي الأول، يُعلّمنا كيفيّة التصدّي للثاني: «ماذا علي أن أفعل؟» تجري الأمور كما لو أنّ كلّ النقد النيتشوي يرمي أساسًا إلى منعنا من طرح هذا السؤال مرة أخرى، وهو منع ستترتّب عليه آثارٌ في مُقاربة الدّين، «"ذلك أنه لم يَعُدْ مجالٌ لأيّ وُجُوبٍ [Sollen]؛ أمّا الأخلاق، فبالرّغم من كونها واجبًا قد أصبحت عدمًا بفعل طريقتنا في النظر إلى الأشياء، تمامًا مثل الدّين» (2، 54؛ III، 58). وذلك لا يعني بلا شكّ أنّه ينبغي الاستخفاف بالأخلاق أو بالدّين، بل العكس هو الصحيح! غير أنّ المقاربة الجينالوجيّة للدّين لم يَعُدْ لها معنى التأسيس أو إعادة التأسيس.

3. التفكيك الجينالوجيّ الذي شمل تحديد كانط للفائدة الكبرى الثانية للعقل كانت له آثارٌ ملحوظة في التحليل الفلسفي للدّين. وإذا افترضنا، لأسباب سنعرفُها لاحقًا، أنّ سؤال «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» يؤدّي دورًا مُهمًّا في فكر نيتشه، فهو لا يُشكّل، في أية حال من الأحوال، المفتاح لفهم الدّين، بل إنّ المفتاح قد يعود إلى السؤال الآتي: «ماذا عليَّ أن أخشى؟».

إنّ نيتشه استعاد، بمعنى ما، نظرات هيوم إلى الدّين. هذا ما تُبيّنه الحِكَم الواردة في إنسان مُفْرط في إنسانيته التي تتناول الحياة الدّينيّة لا التمثلات الدّينيّة. وهو، مثل هيوم تمامًا، قدّم لنا «تاريخًا طبيعيًا للدّين» يؤدّي فيه الخوف، الذي ينطوي على ما في الدّين من جانب إنساني ومُفْرط في إنسانيته، دورًا أساسيًا. وهو مُقتنع بأنّ الخطابات النقدية بشأن الدّين التي طوّرها فلاسفة الأنوار لم تُنصف، لأنهم أصرّوا على انتزاع حقائق مُستلبة من الوعي الدّيني. وعلى الخط نفسه تحرّك كلٌّ من فيورباخ وشوبنهاور، اللذين يُطابِقَ لديهما التمييز بين الحقائق الدّينيّة والحقائق الفلسفية التمييزَ بين المعنى المجازي والمعنى الحرفي.

وقد قدّر نيتشه، بعكس ذلك، أنّ البحث عن حقيقة متضمّنة في دين معيّن

أمر لا معنى له. وفرضية المناخ الأُسريّ التي تربط الدِّين بالعلم أو بالفلسفة ليست سوى وَهْم: «الحقيقة أنّ لا قرابة ولا صداقة، بل لا عداوة، بين الدِّين والعلم الحقيقي: إنّهما يعيشان على كوكبين مُختلفين» (3، 131؛ III، 106). كذلك فإنّ المقارنة بين كيانين لا شَبَهَ بينهما لا معنى له أبدًا، ولاسيّما أنّه لا يُمكن إغفال العواطف، والأخطاء، والأوهام الفردية التي تشكّل أساس الأديان والأخلاق بل الميتافيزيقا (2، 29). أمّا ما يتعلّق بالأديان، فإنّ نيتشه قدّر أنّها تدين بوجودها للخوف وللحاجات كما لِنقاط ضعف العقل وضلالاته (2، 110؛ III، 103).

هذا ما تُبيّنه نظرة عادية إلى العبادة والمواسم الاحتفالية التي هي أقرب إلى السحر منها إلى دراسة موضوعية للطبيعة. ومن منظور أكثر عمومية، يكتشف العالم الجينالوجيّ في الحياة الدِّينيَّة بقايا ماضٍ مُغرِقٍ في القِدَم لم يَعُدْ يصدّقه أحد. وترسّخ ظواهر الطقوس اليقين لدى نيتشه أنّ الدِّين المسيحي نفسه هو خِزانةُ ارتدادات وراثية، «ليل أزمنة قديمة يمتدّ حتى عصرنا» (2، 117؛ III، 111)، وهو الأمر الذي يُطلق مباشرة السؤال البلاغي: «أية رعشة رعب تأتينا من كلّ هذا، كنفحة تفوح من قبر ماضٍ لا قعر له! فهل نتصوّر أنّ بالإمكان الإيمان بشيء مُماثل؟» (2، 117؛ III، 112). إنّ الجينالوجيا تُرغمنا على مساءلة الحاجة إلى الإيمان، الموجودة في كلّ مكان، حتى خارج الحقل الدِّيني بالمعنى الحصري للكلمة. إنّ وظيفة الإيمان، لا مضامينه، أي التمثّلات المُنبثقة منه، هي التي تشكّل مادة النقد الجينالوجيّ.

وقد قاد التركيز نفسه على أكثر التجلّيات أوّلية للحياة الدِّينيَّة نيتشه إلى توجيه نقده إلى الذهول الذي تستمر المشاعر الدِّينيَّة في مُمارسته على العقلية المعاصرة، في الوقت الذي صارت فيه المضامين العقدية غير قابلة للتصديق. فالأمر هنا، عندهُ، لا يتعلّق بـ «لعبة خطرة» (2، 120؛ III، 115) ونحن نثبت أنّ الثقافة المعاصرة تستمر كونها تُعاني «رواسب دينية»: المفكّرون الأحرار مثلًا «ليسوا مصدومين فعلًا إلّا بالمُعتقدات، ولكنهم يعرفون جيّدًا سِحْر الشعور الدِّيني» (2، 124؛ III، 118). ولأسباب مُناقضة تمامًا لتلك التي لدى شلايرماخر، رأى نيتشه ضرورةَ الاهتمام بالمشاعر الدِّينيَّة، ولو كانَ تحليله السيكولوجي والجينالوجيّ لـ «الوقائع الدِّينيَّة» لا يرمي أبدًا إلى أن يقدّم للاهوت

المسيحي نقطة ارتكاز جديدة وحقلًا جديدًا من البحث (2، 125؛ III، 125).

وقاده هذا إلى الارتياب في أخلاق النسك وتعبيراته الدِّينيَّة التي اكتشف فيها «تلذُّذًا حقيقيًا بجلد الذات بعد رفع مطالب قاسية ومِن ثَمَّ في تأليه ما في النفس من جنوح إلى الطغيان». إنّ أخلاق النسك تبدو كأنها تأليه مُنحرف للذات في العبادة «يعبد فيه الإنسان جزءًا من ذاته بِاسْم الله»، بما يُجبره على شَيْطنة الجزء الباقي منه (2، 131؛ III، 124). إنَّ ثَمن هذا الانشطار هو العنف الموجّه إلى الذات، وهو ما يترك آثارًا سلبية على الآخرين: من يعذّب نفسه سينتهي إلى تعذيب الآخرين أو إيلامهم.

الدِّين والعنف: الفظاعة الأصلية ومخلّفاتها.

كتب نيتشه في كتاب العلم المرح: «اكتشفتُ أنَّ الحيوانية البشرية القديمة في أزمنة ما قبل التاريخ، وفي ماضي كلّ كائن محسوس، تستمرّ في قرض الشعر في داخلي، وتحبّ، وتكره، وتستنبط» (5، 416-417؛ V، trad. mod., 90). وهذا «الاكتشاف» هو الذي وَجَّهَ، بدرجةٍ كبيرةٍ، نظرته إلى التطوّر الدِّيني للبشرية. إنَّ الحقد والفظاعة هما اللذان يحتلان، قبل الخوف، المقام الأول. وقد قاده ذلك إلى افتراض «أنَّ كلّ الأديان هي في أعماق أعماقها أنظمة توحّش» (5، 295؛ VII، 254). وهي كلّها نهلت من «مشارب آلهة السحر الكبرى، 'التَّوحُش'» (5، 166؛ VII، 148، trad. mod.). «إنَّ الإنسان البدائي عاش في عالم وحشي كانت فيه رؤية الآخر «وهو يتألّم أمرًا مقبولًا، وكان إيلامه أكثر مقبوليَّةً» (5، 302؛ VII، 259). إنَّ اللذة التي يُحدثها مشهد الوحشية، نتيجة الفظاعات التي نتحمّلها أو نرتكبها، تنعكس على العالم الإلهي. ذلك هو ثمن الانتصار على لامعنى الألم: «للتمكّن من أن نطرد من العالم ومن أن نُنكر بنزاهة المُعاناة الخفيَّة، بغير شاهد عليها وغير إعلانٍ لها. وكان يَلزَمُ أن نبتكر آلهة ومخلوقات وسيطة في كلّ أعالي السموات وأعماق المهاوي، وأن نبتكر شيئًا يطوف داخل الأشياء الخفيَّة، يُرى حتى في الظلمة ولا يرضى أبدًا أن يفوته مشهد مُهمّ من مَشاهد الألم» (5، 304؛ VII، 261).

وهذه الرؤى أقرب إلى رؤى رينيه جيرار (R. Girard) الذي يشدّد هو أيضًا

على الصلة بين الدِّين والعنف الأصلي التي يربطها بآلية المُنافسة المحاكاتية قُربها إلى نظرية التعويض لدى فيورباخ. وما يبرز عند نيتشه هو الشعور بالذنب، الوعي الشقيّ المرتبط بشعور دَيْن لا يمكن سداده للأجداد. والشعور بالذنب نفسه الشائع يشكّل مهد الديانات الأولى. إنَّها «أديان» بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، لأنَّها تختزل في «الشعور بأنَّ للألوهة دَيْنًا علينا» (5، 329؛ VII، 281). هنا بالتحديد يتميّز التاريخ الطبيعي للأديان، بالمعنى النيتشوي للكلمة، من التاريخ الطبيعي للأديان لدى هيوم: «الشعور بالدَّين حيال الألوهة لم يكُفّ عن النمو طَوالَ آلاف السنين، وبِموازاةِ تنامي أهمية مَفهومَي الله والألوهة اللذين عُظِّما فوق الأرض» (5، 329؛ VII، 281).

«مـوت الله»:
إلحاد «ما بعد المسيحية»؟

يقع النقد الجينالوجيّ للدِّين الذي باشَرَهُ نيتشه على خلفية نمط خاص جدًّا من الإلحاد الذي يحبّ تمييزه بعناية من إلحاد فيورباخ. لقد رأى نيتشه، بلا شكٍّ كما رأى فيورباخ، أنَّ الإلحاد أمر واقع، في الأقل في مستوى ثقافة عصره، وأنّ الرغبة في إنكار وجود الله تعني اقتحام أبواب مفتوحة. والسؤال المطروح في ما وراء الخير والشر، «لماذا الإلحاد اليوم؟» (5، 72؛ VII، 69)، هو، في العمق، سؤال بلاغيّ، لأنَّ تراجع التديّن الأوروبي حقيقة تاريخية ثابتة. فما من أحد يُؤمن بأبٍ، ديّان، ومُنعم أبدي. ولا يمنع ذلك من أن تشهد «الغريزة الدِّينيَّة» نهوضًا عارمًا بالرَّغم من أنّ التديّن (théisme) لم ينجح في إشباعها (5، 73؛ VII، 69). وسيرورة الأفول هذه التي تسمح بقيام «نوع من براءة ثانية» (5، 330؛ VII، 282)، تنطبق في الوقت نفسه على إله الفلاسفة وعلى إله المسيحية.

أيّ إلحاد؟

المُفارقة هي أننا مَدينون، حتى في هذا المجال، للتربية المسيحية التي تفرض علينا الصدق مع النفس في كلّ الأمور. والحال، أنّ وعينا، بحَسَب تقدير نيتشه، يمنعنا من أن نكذب على أنفسنا زاعمين أننا مستمرون بالإيمان بالله، في حين أننا لسنا كذلك، لأننا صرنا غير قادرين على ذلك. ومنذُ اللحظة التي

تَفرضُ علينا الإيقانَ بـ «أنّ الوجود ذو طبيعة غير إلهية»، أصبح السؤال الوحيد المطروح يرتبط بتحديد «الإلحاد غير المشروط والصادق» (3، 600؛ V، 260؛ 5، 409؛ VII، 345) الذي يطالب به نيتشه.

وهنالك طُرق متعدِّدةٌ ليعيش المرء الإلحاد؛ وليس مؤكّدًا أبدًا أنَّ «الإلحاد العلمي»، الذي ترك بصماته في كلّ أنحاء أوروبا، هو أفضل هذه الطُّرق المُمكنة. وبعدما أقرَّ بأن شوبنهاور «أوّل مُلحد في الفلسفة الألمانية أقرَّ بإلحاده وأصرَّ عليه بعناد» (3، 599؛ V، 260)، رأى نيتشه أنَّ ارتباطه بالأخلاق وبالتشاؤم حال بينه وبين أن يبلغ الصرامة والنزاهة المطلوبين. ولهذا فإنَّ الإلحاد، مفهومًا بهذا المعنى، ليس مسألة تأويل، بل هو في البداية حقيقة، حدث تاريخي ينبغي تقدير كلّ نتائجه. وكان شوبنهاور قد وضع أُطروحته القائلة إنَّ الإلحاد مُعطى ونتيجة مُترتّبة على التاريخ المسيحي الذي هيمنت عليه المسيحية، ولهذا يحتاج الإلحاد إلى الارتباط بهذا التاريخ ليُصبح مفهومًا[12]

وما اعترض عليه نيتشه هو حالات الإلحاد المزيّف التي تُنكر وجود الله من غير التفكير بنتائج مثل هذا النفي. وهناك، في الحقيقة، الكثيرُ من حالات الإلحاد التي لم تستخلص نتائجه المنطقية، (كما هي حالُ فيورباخ وكونت بل شوبنهاور نفسه، بدرجةٍ ما)، وهم الذين أنكروا وجود الله من غير أن يُحدِثوا قطيعةً مع البديهيات المسيحية، أي مع منظومة القِيَم التي جعلتها الديانة المسيحية أمرًا مُمكنًا. وقد استمرت هذه القِيَم في الاشتغال، ولاسيّما في الصُّور العدمية التي اتخذها التعبير عن الإلحاد والتي استطابت اللّامعنى وارتضته.

وتتّصل صراحة الإلحاد بالقدرة على تحمّل المشهد حتى النهاية لـ «النصّ المفزِّز الأساسي الإنسان الطبيعي *homo natura*»*، (5، 169؛ VII، 150). وحين وضع نيتشه نصب عينيه مُهمّة «إعادة ترجمة الإنسان في الطبيعة» وتعريته من كلّ المعاني الغامضة والرموز المُضافة التي تُوحي بأن أصله سامٍ، فرض علينا أن نُواجه بتبصّر مشهد وجود خالٍ من التأويلات الدِّينيّة والمُتعالية التي ابتكرها

(12) Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p.69-111.

(*) غريزة الحياة بحسب فرويد. [المترجم]

«قنّاصو الميتافيزيقا القدماء». وهذه «الترجمة الجديدة بلغة الطبيعة» تُعارِضُ تَوَجُّهَ من يُسمّيهم «الكذّابين الذين يُبالغون في الكذب» (*Hinzulügner*) [5، 401؛ V، 77]، بعدما ابتكروا فجأة أسبابًا ومقاصد لتسويغ العادات. إنَّ نيتشه لم يكتفِ، بعكس أصحاب الإلحاد المُبتذل، ولاسيّما فيورباخ، باستبدال مضامين الإيمان بأشياء أُخرى، بالجنس البشري مثلًا.

«مـوت الله».

في العلم المرح، وهو مؤلّف وضعه في مُنتصف حياته، جازف نيتشه برسم صورة سعادته على الجدار (3، 419؛ V، 92). فهو يعرف جيدًا أنَّ هذه الصيغة تتداخَلُ، في عقول قرّائه، مع عبارة «رسم الشيطان على الجدار» «*den Teufel an die Wand malen*» «استحضار الشيطان» أو التي استخدمها في مكان آخر. لكنْ هل تكونُ هذه السعادة التي تُشير إليها صورة زرادشت سعادة «شيطانية» بالمعنى الحرفي للكلمة، أيْ سعادة تفتّت القلب؟ أوَلَم تكتمل كتابات نيتشه على لوحة التمزّق الأخير الذي ظهر في البديل التالي: ديونيزوس أو المصلوب؟

على كلّ حال، يشكّل نصّ العلم المرح خطًّا فاصلًا أساسيًّا في فكر نيتشه، وأول كلمة في الكتاب التالي اتخذت شكل العبارة الآتية: «مَرْثية الله الميت» (11، 141). وإذا أردنا تحديد معنى الإلحاد النيتشوي، فإنَّ علينا أن نهتمّ بكلّ الشذرات المُبعثرة في هذه «المرثية». ففي الكتاب الخامس من المؤلّف نفسه، نجد المقطع المشهور من العلم المرح، وقد قدّم مجنونًا أعلن موت الله (3، 480-481؛ V، 149-150)، مُنشدًا في الكنائس «راحة الرب الأبدية» «*Requiem aeternam Deo*».

وبالرّغم من التأويلات المتعدّدة التي كانت الفقرة 125 من العلم المرح موضوعًا لها، ظلَّ نيتشه مستمرًا في طرح الأسئلة علينا. أوَ مُجَرَّدُ طلاءٍ أدبي هيَ، أم نُسخة مضخّمة ومتطرّفة للاعتراف بالإلحاد الذي يتلخّص مضمونه القضوي في إعلان من قبيل: «الله غير موجود، فأنا لم أصادفه»؟ أوَنيتشه مجرّد شاهد؟ وأخيرًا، أوَضحيّةٌ مثيرةٌ للشفقة على «مسرح النزعة الإنسانية المُلحدة» (هنري دو لوباك Henri de Lubac) هو أم «نبيّ الإنسانية الذي ما بعده نبيّ»

(كارل بارت)؟ ولماذا نهتمّ بهذا النص في منظور فلسفة الدّين، بدلًا من أن نرى فيه، مع هايدغر، التعبير عن «أونطو ـ ثيو ـ لوجيا» قد بلغت مرحلتها الأخيرة؟[13].

لنتفحّصْ، من أجل الإجابة، هذا النصّ وسياقه، من خلال طرحنا الأسئلة الآتية: ما هوية المجنون؟ وما الحدث الذي يبشّر به؟ ومن الله الذي يُعلن موته؟ ومن الذين يُخاطبهم وما العواقب؟

I. وضع نيتشه إعلان موت الله على لسان مجنون، رجل فقد صوابه صارخًا: «أنا أبحث عن الله! أبحث عن الله!» وبهذه الطريقة المجنونة من التعبير، بدا أمام مُعاصريه، الذين يضُمّون في صفوفهم نفرًا كبيرًا من غير المُؤمنين، كالباحث عن إله لم يَعُدْ بالإمكان العثور عليه. وجنونه يُشبه ذاك الذي يُعانيهِ الذين بحثوا، هم أيضًا، بحثًا مُضنيًا عن إله أخفى عنهم حضوره.

إنّ الصياغة الأدبية للكتاب الثالث من العلم المرح، الذي يتناول هو أيضًا موضوعاتٍ «دينية» على نحوٍ أساسي، تُرَدِّدُ تأكيدَ أنَّ «الله قد مات»، منذ بداية النصّ. وهو يظهر في الفقرة 108 التي تُعلن ضرورة الشروع في «معارك جديدة»، يقوم رِهانُها على الانتصار النهائي على شبح الله. ويستحضر نيتشه في هذا النصّ الأُسطورة التي تزعم ظهور «شبح رهيب ومُفزع» لبوذا، في مغارة، بعد مرور قرون على موته. وما يَصْدُقُ على ظلّ بوذا يَصْدُقُ كذلك على ظلّ الله الذي بدا موته كأمر واقع: «الله مات: ولأنَّ البشر موجودون على النحو الذي هم عليه، قد تُوجد أيضًا طَوالَ آلاف السنوات مغارات سيظهر فيها ظلّ الله» (3، 467؛ V، trad. mod 137). ويُوحي لنا هذا المقطع بجواب مُمكن عن السؤال عن هُويّة المجنون في الفقرة 125. وإذا كان، من جهة، يُذَكّرنا بسلوك الفلاسفة الكَلْبيين في الأزمنة القديمة، فهو كذلك «فيلسوف المستقبل» كما يصفه نيتشه: كائن مُباغت جدًا ومُستفزّ!

---

(13) Martin HEIDEGGER, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 6e éd. 1980, p.193-247; trad. W. Brokmeier: «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», p.253-322.

2. المجنون الباحث عن الله يعبّر عن بحثه بسؤالٍ محدّد جدًّا: «إلى أين ذهب الله؟ *[Wohin ist Gott?]*» (3، 480؛ V، 149 trad. mod). إنّه لأمر أساسي أن نحترم دلالةَ الاتجاه connotation directionnelle لـ أين؟ التي تُحيل على معنى الاختفاء، لا أن نفهمها بمعنى مكاني صِرْف. والسؤال: «أين الله؟»، والسؤال: «أين اختفى؟» لا يعنيان الشيء نفسه أبدًا. فالسؤال الثاني، الذي يُوَلِّدُ انطباعَ ضياعٍ لا يعوّض، هو وحده ما يحظى باهتمام المؤمنين الذين يرون الحضور كما الغِياب «الفاعل» لله مسألة حياة وموت.

3. بناءً على خلفية هذا السؤال المحدّد يصبح إعلان موت الله، وهو بمنزلة نداء واتهام في الوقت نفسه، أمرًا مفهومًا: «الله مات! الله يبقى ميتًا! ونحن الذين قتلناه!» (3، 481؛ V، 151). هنا أيضًا ينبغي أن نحمل على محمل الجدّ هذا التصريح، لا ألّا نراهُ فيه سوى مُزايدة بلاغية. إنَّ الكلام على الموت، بل على موت عنيف ليس فيه أيّ شيء «طبيعي»، يعني إثبات وجود حدث، بدلًا من الاكتفاء بالتعبير عن مجرد «فكرة» أو «رأي». ولا شكَّ في أنّنا بإزاء فكرة، لكن هذه الفكرة هي في الوقت نفسه حدث.

والشذرة الواردة في الفقرة 285 من ما وراء الخير والشر تناسب تمامًا الفكرة ـ الحدث، أي موت الله: «أكبر الأحداث وأكبر الأفكار ـ والحال أنَّ الأفكار الكبرى هي الأحداث الكبرى ـ تُفهم في وقت لاحق؛ والأجيال المُعاصرة لهذه الأحداث لا تعيشها بل تمرّ بمُحاذاتها» (5، 232؛ VII، 202). إنَّ الأمر يتعلّق بحدث مُلتبس لأنّه وقع سابقًا، وفي الوقت نفسه هو مستمر في الوقوع. ويُمكن أن يُنادى بموت الله لأنَّ ذلك صار جزءًا من الوقائع وترك آثارًا ملحوظة على ثقافة العصر، التي من علاماتها البارزة نشوء العدمية، وهي الظاهرة التي لم تحظَ قطُّ باهتمام فيورباخ.

والرسالة المُباغتة والمُبكرة للمجنون تتعلّق «بحدث رهيب [...] ما زال على الطريق ومُسافرًا» (5، 481؛ V، 150). وعندما يقعُ حدث دون أن ينتبه إليه أحد، سيفترض ذلك بالطبع وجود مفهوم خاص جدًّا بالحدث، يستحق أن

نستجليه بصفته حَدَثًا. فهو ربّما ينتمي إلى مذهب «هيرمينوطيقا الحدث» الذي خصَّصَ له كلود رومانو (C. Romano) حديثًا مُؤلّفين مُهمّين[14].

4. مهما كانت فكرة «موت الله» مُبالغًا فيها، فهي موجودة في الأدب الألماني منذ العصر الرومنطيقي. ولذلك، تكمن أصالة نيتشه في تفسير موت الله بأنّه قتل. وهذه الأطروحة هي بلا شكٍّ التي اصطدمت وجهًا لوجه بالإلحاد المُبتذل: كيف يمكن أن نقتل الله الذي لم يُوجد قَطُّ؟

ويُمكن المؤوِّلَ، هنا خُصوصًا، أن يحاول التملّص من السؤال، متذرّعًا بأن الأمر ليس سوى زخرفة بلاغية. غير أنَّ عليه أن ينظر بجدّية إلى صورة السكين، التي هي أداة الجريمة، أسوة بكلّ عناصر النصّ الأخرى. غير أنَّ بعض نصوص نيتشه تُوحي بأنَّ الأمر قد يكون متعلّقًا بسكين قُربانية. فيبدو موت الله إذ ذاك بمنزلة عملية قتل طقوسية، أي إنَّه يؤكّد ويُثبت أيضًا الصلة بين الوحشية والمؤسّسات القُربانية التي أشرنا إليها آنفًا. وهذا ما يُبيِّنُ أيضًا سبب تذكير المجنون بضرورة وجود احتفالات التكفير وطقوس التطهير.

5. المعنى التوجيهي نفسه الذي يميّز السؤال الآتي: «إلى أين ذهب الله حين اختفى؟» يصبغ بصبغته الخاصة التفكير في معنى الحدث. وهنا أيضًا، السؤال الحاسم هو ذاك المتعلّق بمعرفة إلى أين يأخذنا أيّ حدث. ففي بداية الفقرة 343 من العلم المرح، يذكّرنا نيتشه بذلك في العبارات الآتية: «أكبر الأحداث وأقربها إلينا ـ نحو أنَّ 'الله' مات، أو أنَّ الإيمان بالله المسيحي قد فقد بريقه ـ أخذ من الآن ينشر ظلاله في أوروبا» (3، 573؛ V، 237). ونلحظُ هنا التناظر في الموقع والموضوع بين الفقرة 108 التي يبدأ بها الكتاب الثالث والفقرة 343 التي يبدأ بها الكتاب الخامس. فهنا وهناك يظهر إعلان أنّ «الله مات»؛ وفيهما يطرح التساؤل عن «ظلال الله»، وهو الموضوع الذي ترك صدى قويًا في كتاب ديديه فرانك (D. Frank) نيتشه وظلّ الله[15].

(14) Claude Romano, *L'Événement et le Monde*, Paris, PUF, 1998; ID., *L'Événement et le Temps*, Paris PUF, 2000.

(15) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

6. هنا يطرح السؤال الأصعب: من هذا الله الذي يعلن المعتوه موته؟ يبدو الجواب بديهيًا: إنّه متضمّن في السؤال البلاغي الذي تختتم به الفقرة 125. فبعد أن أنشد المجنون مرثيتَهُ في عدّة كنائس، صرخَ قائلًا: «ماذا تكون هذه الكنائس إن لم تكن قبورًا وأضرحة لله؟» (3، 482). إنّ الله المبجّل في هذه الكنائس، رب الدِّين المسيحي، هو الذي مات. فهي، لذلك، لا تستطيع أبدًا أن تضطلع بالوظيفة التي كانت تُمارسها سابقًا، أي أن تكون أماكن للتفكّر (*Nachdenken*). بل إنَّ نيتشه قد ذهب إلى أنّ الكنائس لا يُمكن استخدامها، بعد موت الله، لغايات أُخرى، لأنَّ ظلَّ الله يحوم حول بِنيتها الهندسية بالذات: «هذه الصروح تتحدّث لغةً تحمل الكثير من الإثارة والإكراه، كبيوت لله وأمكنة فخمة للتجارة مع العالم الآخر، بحيث لا نستطيع، نحن الذين لا رَبَّ لنا، أن نفكّر فيها أفكارنا الخاصة» (3، 523؛ V، 192). إنَّ إنسان ما بعد التديُّن يحتاجُ إلى هندسة جديدة كليًا، أكثر انسجامًا مع رغبته في أن «نراه وهو يتجسّد في الحجر والنبتة، وفي أن يتنزه داخل نفسه».

وسؤال: من الله الذي مات؟ هو من أكثر الأسئلة إثارة للجدل في كتابات نيتشه. وإذا تتبّعنا تأويل هايدغر، فإنَّ الصُّور البلاغية الكبرى التي تزيّن خطاب المعتوه ـ جفاف البحر، وزوال الأُفق، والأرض التي تفقد انتماءها الطبيعي إلى الشمس لتتحوّل إلى كوكب تائه ـ تُصبح مناسبة تمامًا لرب الميتافيزيقا الغربي، أي الكائن الأول في الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا[16].

ومع ذلك، يَعني الحدث الذي يستهدفه إعلان المعتوه المؤمنين وغير المؤمنين على حدٍّ سواء. فعلى هؤلاء كما على أولئك أن يعرفوا أنَّ «العدمية 'التي هي أكثر ما يستفزّ ضيوفَنا' موجودة أمام الأبواب»[17]، ومنها أبواب الكنائس. إنَّ القراءة الهايدغرية لنيتشه محكومة بفرضيَّة أنّ العدمية لا تكون مفهومة حقًّا إلّا إذا رأينا فيها المآل «المنطقي» للميتافيزيقا الغربية، التي بلغت ذروتها حين يُنَزَّل الله، أكثر الكينونات كينونةً، وأسمى كائنٍ، إلى مستوى أسمى قيمةٍ[18].

---

(16) Martin HEIDEGGER, «Neitzsches Wort "Gott ist tot"», p.193-247; trad. «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p.253-322.

(17) HEIDEGGER, trad., p.262.

(18) «أقسى ضربةٍ مُوجَّهةٍ إلى الله ليست عَدُّ الله غير مُقَرٍّ به، والبرهنة على أنَّ وجود الله أمر لا يقبل البرهنة، بل هي إنزال الله المنظور إليه بصفته حقيقةً منزلة أسمى قيمةٍ» (م. ن.، ص303).

ويحتمل إعلان «موت الله»، عند هايدغر، معنى ميتافيزيقيًا أولًا. إذ ينبغي «التفكير فيه ميتافيزيقيًا» (م. ن.، ص307) في سياق التاريخ المصيري للكائن، بدلًا من التفكير فيه لاهوتيًا بناءً على افتقارِ إله الوحي اليهودي- المسيحي إلى مصداقيةٍ. وحتى إذا كان هايدغر قد لامس احتمال أن يكون لـ «موت الله» معنًى «روحاني»[١٩]، فإنَّ الذين شهدوا على مثل هذا الاحتمال، مثل باسكال وكيركيغارد، ليسوا محلّ ثقة لأنَّهم، خلافًا لنيتشه، لا ينتمون إلى تاريخ الميتافيزيقا.

7. إنّ السؤال المطروح على إشكالية موت الله ليس نفي وجود الله، بل هو ما يُمكن أن نُسمّيه، بتعبير جان نابير (J. Nabert)، «معيارية الإلهي». وهذا ما يُوحي به تصريح عَدُوّ المسيح: «ما يميّزنا نحن ليس أننا لم نعثر على أيّ رب، لا في التاريخ ولا في الطبيعة ولا وراء الطبيعة، بل إحساسنا بأن من كنا نحترمه ونجلّه باسم 'الله'، لا بوصفه 'إلهيًا'، بل بصفته مثيرًا للشفقة، وعبثيًا، ومؤذيًا، لا بصفته خطأً فحسبُ، بل كذلك بصفته جريمةً ضد الحياة» (6، 225؛ VIII، 210).

8. علينا أن نتساءل أيضًا: من أولئك الذين يقول نيتشه عنهم إنهم لا يزالون يحيون «ظلال الله»؟ فما ظلّ الله هذا بالتحديد، ولماذا يظلّ قادرًا على البقاء والصمود طويلًا، وفي أية كهوف يستمر انعكاسه، ومن أين تأتي ضرورة محاربة الظلال؟ هنا أيضًا يبدو الجواب بديهيًا: المقصود بلا شكّ هو المعابد والكنائس وأضرحة الله، حيث تُقام باستمرار طقوس ليست في الحقيقة سوى مسرح الظلال.

غير أنَّ ما لا يُمكن إغفاله هو أنَّ الذهن البشري قد تفنّق عن تمثّلات أُخرى للكهف، وأشهرها بلا شكّ الأُسطورة الأفلاطونية. هذا ما تُوحي به الفقرة 109 التي تشتمل على تنبيه على نيّات الفلاسفة وتأويلاتهم للحقيقة، التي يُخشى، في كلّ لحظة، أن تُنسينا الطبيعة السديمية جدًّا للعالم. إنَّ نيتشه يوجّه تحدّيه إلى الفلاسفة ولاسيّما الإيليين* الذين يبجّلون مُطلقًا هيولانيًا: «متى تكفّ ظلال الله هذه عن نشر العتمة علينا والتشويش علينا؟ ومتى سيسمح لنا بتطبيع

---

(١٩) هكذا، فإنّ مارتان بوبر (M. Buber) حاول أن يفسّر الإلحاد المُعاصر بأنّه «كسوف الله» (انظر: مارتان بوبر *L'Éclipse de Dieu*, trad. Éric Thézé, Paris, Nouvelle Cité, 1987).

(*) نسبةً إلى مدرسة إيلة الفلسفية. [المترجم]

علاقتنا، نحن البشر الآخرين، مع الطبيعة الصافية التي اكتُشفت مؤخرًا وحُرِّرت؟» (3، 468-469؛ V، 138).

9. أيًا تكن القراءة «الميتافيزيقية» أو «الدِّينيَّة» التي نفضّلها، فمن الواضح أنَّ نيتشه يقصد كذلك أولئك الذين يعيشون في وهم الاستغناء عن فرضية «الله» مع التمسّك بالقِيَم والمقولات الأساسية التي يعود مصدرها إلى الله: النظام، والجمال، والشكل، والمعنى، والغاية، إلخ. ويبدو أنَّ هذا الوهم هو ما لا يُمكن الدفاع عنه على المدى الطويل: إنَّ عالمًا «بلا إله» ليس هو «نفس» العالم المتخلّص من الشبح الذي يجعله مُقلقًا قليلًا؛ بل إنَّه، بعكس ذلك، عالم مُختلف جذريًا ومُقلق في العمق.

لكن إلى أيّة درجةٍ هو مُقلق؟ هذا ما لا يكفّ نيتشه عن صفعنا به في مذهبه المتعلّق بإرادة القوة والعود الأبدي للذات: «هذه الدنيا هي إرادة القوة ـ ولا شيء سواها!» (11، 611). وعلامات التعجّب هذه هي التي تُجيب عن علامة الاستفهام في السؤال الآتي: «أين اختفى الله؟» ويُمكن القول، بمعنى ما، إنه لا يُوجد دليل على عدم وجود الله إلّا ما ما يقدّمه لنا مذهب إرادة القوة والعود الأبدي للذات. وإذا كان العالم الذي نعلم عنه بالتجربة أنّه لا عقلاني أبدًا ولا أخلاقي ولا إنساني (3، 580؛ V، 243)، يرى أنّ الله هو الخالق، فلا يُمكن أن يكون سوى إله لاإنساني (12، 141).

10. ماذا تعني عندَ نيتشه نفسه «ظلال الله» التي يتحدّث عنها في النصّ المُشار إليه آنفًا؟ في كتاب نيتشه وظلّ الله، حاول ديدييه فرانك تقديم جواب عن هذا السؤال، في مواجهة نقدية مباشرة للقراءة الهايدغرية. إنَّ نقل توجّه الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا نحو عالم كشف الكينونة لا يكفي لنسيان أنَّ إله أرسطو كان خاضعًا لإله الوحي[20].

وقد بدا نيتشه منطقيًا أكثر من هايدغر لأنّه فهم أنَّ «الله نفسه هو وحده القادر، بفضل موته، على أن يُصبح غُفلًا، وموت الله وحدَهُ يُمكن أن يُتيح المجال للقضاء جذريًا ونهائيًا على ما في المعنى والكلام من شحنات لاهوتية» (م.ن.، ص33).

(20) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.33.

11. كيف نفهم هذه العبارة المُلْغزة؟ نجد إجابة مُحتملة في مقدّمة آلان باديو (A. Badiou)[21] لكتابه بحث قصير في أنطولوجيا انتقالية الذي صدر في الوقت نفسه تقريبًا الذي صدر فيه كتاب فرانك. وعنوان المقدّمة هو «مات الله». وعلى نهج مؤوّلين آخرين كثيرين، أشار باديو هو أيضًا إلى أنَّ إعلانَ حدث عارض هو «موت الله» يعني حدثًا «تاريخيًّا». لكنه يُضيف، وهذا أكثرُ أصالة، أنَّ الله الحيّ هو وحده الذي يُمكن أن يقال عنه إنَّه مات: «إذا أكّدنا: «ماتَ الله»، فذلك يعني أنَّ الله الذي نتحدَّث عنه كان حيًّا وأنَّه كان ينتمي إلى بُعد الحياة» (م.ن.، ص11). إنَّ دالًّا معيّنًا قد يصير غير دالّ، لكنه لا يموت، وكذلك الرمز.

واتخذ باديو موقفًا مضادًّا لكلٍّ من جاك لاكان (Jacques Lacan) وفرنسواز دولتو (François Delto) وميشال دو سيرتو (Michel de Certeau) الذين قدّروا، كلهم، أننا لن نتخلّص أبدًا من الدِّين. وأُطروحته شديدة الوضوح: «الله انتهى. والدِّين كذلك انتهى» (م.ن.، ص12). وفي هذا السياق لن تغيّر من الأمر شيئًا «عودة الدِّين» أو «عودة الدِّيني» التي يُنادي بها بعضُهُم. وبكثير من التضخيم أعلن باديو حادثة وفاة لا قيامة بعدها: «لكن لا. لا شيء قابل للعودة، وليس لنا أن نؤمن بالأشباح، فالميت يتحدّر وحيدًا ومنسيًّا، في قبره المجهول الاسم والمكان» (م.ن). ورأى، خلافًا للتأويل الهايدغري، أنّ نيتشه نادى بموت إله المؤمنين مؤكّدًا أنَّه التقاه وهو يُحاول أن يعيش في حضوره *coram Deo* بحَسَب ما فعل أيضًا باسكال وكيركيغارد.

وإذا كان موت الله يعني استحالة جذرية للعثور على إله حي، فإنَّ الدِّين هو نفسه يكون قد مات. لكن لماذا لم ينتبه إلى ذلك إلاّ عدد قليل من الناس؟ السبب، بحسب تقدير باديو، هو «أنَّ الذي يبقى موجودًا ليس الدِّين أبدًا، بل مسرحه، المسرح الذي يستمرّ في تقديم ما يُمكن تخيُّلُ أنّه الدِّين، إذا لم يكن الله الحيّ، الذي لا يعرف أحد عنه شيئًا، قد مات» (م.ن.، ص13).

إنَّ واقع أنّ موت الله يتعلّق بالله الحيّ للدِّين لا يحول دون أن نخلع عليه معنى ميتافيزيقيًّا. غير أنَّ باديو يُقيم تناقضًا جذريًّا بين إله إبراهيم وإسحاق

(21) Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

ويعقوب وإله فلاسفة الميتافيزيقا: «إنّ الله الميتافيزيقي كان دائمًا حجر الزاوية في آلة الحرب العقلانية ضد الله الحيّ للدّين» (م.ن.، ص14).

فما مدى إمكان إقرار التعارض بين الدّين الداعي إلى الحياة والميتافيزيقا الداعية إلى الموت، الذي تعكسه الصيغة الآتية: «الله الميتافيزيقي يَهَبُ معنًى لوجوده استنادًا إلى دليل، في حين يَهَبُ إله الدّين معنى للحياة استنادًا إلى لقاء» (م.ن.، ص15-16)؟ للأسباب المُشار إليها في مقدّمة هذا الكتاب، يبدو لي أنّها لا تُنصف تعقّد العلاقات التي نُسِجَت بين الفكر الميتافيزيقي والإيمان الدّيني طوال ألفي سنة.

وما يستحقّ المزيد من الانتباه، في نظرنا، هو الإلماعُ إلى ما يُسمّيه باديو «مُعضلة هايدغر» (م.ن.، ص18) التي ينطوي عليها كلامه في الوصية الواردة في اللقاء الذي أجرتْهُ معه صحيفة دير شبيغل: «وحده إله لا يزال قادرًا على تخليصنا». وهو كلام ورد أيضًا في بداية كتاب فرانك. إنني أتفق مع باديو حينما قال إنّ الأمر لا يتعلّق بالله ـ المبدأ الميتافيزيقي ولا بالله الحيّ الدّيني. وأُضيف أمرًا واحدًا فقط، كما سبق أن بيّنت في مكان آخر، هو أنّ الأمر قد يتعلّق بالله الذي سمّاه هايدغر، في مرحلة «المُنعطف»، «الله الأخير» (*der Letzte Gott*)[22].

وانطلاقًا من ذلك يقفز السؤال مُجَدَّدًا: ما هُويَّة هذا الله الأخير، وكيف يحضر إلى الذهن، وهل نملك الكلام لنعبّر عنه؟ الجواب هو أنّه إذا جاز تقديم جواب مُمكن، فينبغي البحث عنه في قول ليس هو قول الميتافيزيقا ولا هو قول الإيمان الدّيني. ولا يمكن إلّا أن يكون ذلك قول الشعراء. لكن كيف تتحدّد العلاقة بالله التي تنطوي على عدّة أشكال من القول الشعري؟ ذهب باديو إلى أنّها ليست علاقة حزن وحداد كما يمكن أن تكون العلاقة الغامضة بالله الميت؛ وليست علاقة نقدية، ولا تخلّيًا مفهوميًّا عن الكلّية مثلما يُمكن أن تكون عليه العلاقة الفلسفية بالله ـ المبدأ. بل هي علاقة حنين أو نوستالجيا بالمعنى الدقيق ترى في الكآبة فُرص إعادة تسحير العالم من خلال العودة غير المُحتملة للآلهة[23].

---

(22) انظر بشأن المسألة دراستي:
«La pauvreté du "dernier Dieu" de Heidegger», dans Henri A. KROP, Arie L. MOLENDIJK, Hent DE VRIES (éd.), *Post-Theism. Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Louvain, Peeters, 2000, p.397-420.

(23) Alain BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, p.19.

والإلحاد الجذريِ الذي يُنادي به باديو لا يُتيح لإله الشعراء من الفُرص أكثر ممّا يتيحه لإله الفلاسفة والمؤمنين. «لم يعد الأمر مُتعلّقًا بأن يُعهد إلى إله العَوْد النوستالجي الرصيد الملحَق بموت الله الحيّ وبتدمير الله الميتافيزيقي. بل باتَ يتعلّق، إجمالًا، بمقاطعة كلّ وعد» (م.ن. ، ص20). يَنْجُمُ عن ذلك تقديم وصية محدّدة موجّهة إلى الشعراء: «إنّ وصيّة القصيدة هي أن تسترجع اليوم إلحادها الذاتي، وأن تدمّر مِن ثَمّ من داخل طاقات اللُّغة الإنشائية النوستالجيّة موقف الوعد، أو المصير النبوي لـ المُنفتح. وعلى القصيدة ألّا تُصبح الحارس الكئيب للتناهي، ولا القصاصة لروحانية الصمت، ولا الاحتلال لعتبة غير مُحتملة» (م.ن. ، ص21).

فهل على الشاعر أن يُذعن للوصية المُطلقة التي تُطالب «بقتل إلهه الخاص» (م.ن)، بغية استكمال قتل إله الأديان، وهو القتل الذي يكفي التحقّق من كونه أمرًا واقعًا، وموت رب الميتافيزيقا المثقل بمفهوم مبتكر للّانهائي يعجز عن احتوائه؟ ثم وصف قتل رب الشعراء بلغة وصفية خاصة جدًّا: «على القصيدة أن تُخلي اللُّغة من إله الشعر باستخدامها عُدّة الخسارة والعودة. ذلك لأننا لم نخسر شيئًا ولا شيء يعود»[24]. وكلّ المسألة تكمن في مدى كون نيتشه نفسه قد أذعن لهذا الأمر. إنَّ المقاطع التي يختتم بها مؤلفه *Dithyrambes à Dionysos* أناشيد لديونيزوس توحي بعكس ذلك.

«حلقة الله المُفرغة»: العود الأبدي ومُجازفاته الدّينيّة

عرض نيتشه إعلانَ أنّ «الله القديم مات» (3، 574؛ V، 238) بصفته حالةً للتباشير الأولى لفجر جديد. وبدلًا من أن يُعيدنا هذا الإعلان إلى محدوديتنا، وضعنا في مواجهة لامتناهٍ جديد مُثير جدًّا للقلق، يبدو أنَّ اسمه الحقيقي هو السديم (chaos). وهذا اللّامُتناهي الجديد يضعنا، في الحقيقة، في مواجهة «طبيعة منظورية للوجود» (3، 626؛ V، 283) وفي مواجهة عالم يشتمل على عدد غير محدود من التأويلات المُمكنة. وهناك رغبة جامحة في إضفاءِ طابع شبه

(24) المرجع نفسه، ص 23 للوقوف على نقاش أعمق، انظر دراستي:
«La trace de la trace: entre la langue idolâtre et la langue désencombrée», dans Jean GREISCH (éd.), *Poésie, Philosophie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999, p.61-125.

إلهي على لامتناهٍ هائل على هذا الشكل. غير أنَّ هذه الرغبة تُخفق لأنَّ منظورية التأويلات تشتمل على نسبة لا تقلّ عنها من الاحتمالات الشيطانية.

ا. وإذا دعانا نيتشه إلى استكشاف بحر أصبح في النهاية مفتوحًا مُجَدَّدًا، تاركًا وراءنا جميعًا موانئ الوصل الدّيني ورافعًا كلّ مراسي الأخلاق، فهو نفسه كان يَعِي أنَّه في لحظات كثيرة «لم يكن ثَمَّةَ شيء مُفزعٌ مثل اللامتناهي» (3، 480؛ V، 149). والمُلحد الصارم، الذي يُريد أن يَكونَهُ، يعرف أنَّه لن يصلّي أبدًا ولن يتعبّد أبدًا، مُسلّمًا أمره لرب يعهد إليه بأكثر أفكاره خصوصية وحميمية، وهو يرى أن لن يكون هناك أبدًا «مُنتقم ولا مُدبّر أخير» ولا «مُسَوِّغٌ لما يحدث» ولا «حبّ في ما يحدث له» (3، 527؛ V، 285، .trad. mod). أفيُصبحُ مثل هذا المنظور مُحتملًا، أم يقودنا إلى اليأس المطلق؟

والفيلسوف، كما يحدّده نيتشه، «إنسان يشعر، ويرى، ويسمع، ويرتاب، ويأمل، ويحلم دائمًا بأمور عجيبة؛ وإنّ أفكاره، التي هي أحداثه، تضرب إن صحّ القول من الخارج، من فوق ومن تحت، على طريقة الصواعق؛ ربما يكون هو نفسه عاصفة مشحونة ببروق جديدة؛ فهو إنسان مصيري تُزمجر السماء من حوله وتنشقّ الأرض، ويعيش في جوّ مملوء ببوارق الأمل» (5، 235؛ VII، 205). وكان يُمكن أن يضيف: «*Ecce Homo*، هذا هو الإنسان» لأنَّ هذا الإنسان يعني، بكلّ بداهة، أنَّه هو نفسه. إنَّ ما ينطوي عليه هذا الإعلان هو الإيمانُ الراسخ بأنّ «الإنسان هو الحيوان الذي لم تكتمل ولم تَقُمْ بعدُ ميزته الخاصة» (5، 81؛ VII، 77)، والذي ينطوي إذن على إمكانات تأويلية لم تُستثمر بعد.

ويدّعي إلحاد نيتشه القضاء بالذات على جذور الحاجة إلى الإيمان. ولا يمنعه ذلك من أن يوجّه إلى نفسه السؤال الآتي: «ماذا تعتقد أنت»؟ وجوابه موجود في ما ينبغي أن يُسمّيه عقيدة الإيمان الأساسية: «ينبغي أن يتحدّد بطريقة جديدة وزن كلّ الأشياء» (3، 519؛ V، 185).

وتساءل نيتشه، مُباشرة تقريبًا بعد أن صاغ إيمانه بضرورة إدخال تحوّل على كلّ القِيَم: «ماذا تحبّ لدى الآخرين؟» وأجاب: «رجاءاتي» (3، 519؛ V، 185). وفي هذا السياق الجديد جذريًا، استأنف السؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». لكن، أين الرجاء في كلّ هذا؟ يسأل نيتشه مُعاصريه. «تلك رجاءات: لكن ما حصتكم منها، ما دامت نفوسكم تجهل كلّ شيء عن روعة

الفجر ونألّقه؟» (3، 28؛ V، 195)، هذا التنبيه ينبغي حَمْلُهُ على محمل الجدّ: إن كان لنا حق أيضًا في الرجاءات، فينبغي أن تُبْذَلَ لها أثمان مرتفعةٌ جدًّا.

2. في الفقرة 56 من ما وراء الخير والشر أورد نيتشه جوابه الخاص عن السؤال الآتي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟»، بعد أن فرض عليه في نهاية جهده المبذول «التفكير بعمق في التشاؤم» (5، 56؛ VII، 71). وواجه نيتشه «الخوف العميق والمُريب من الوقوع في تشاؤم يستعصي على العلاج وأرغم آلاف السنين على التخبّط داخل تأويل ديني للوجود» (5، 78؛ VII، 74)، ببديل هو «نموذج الإنسان الأكرَم، والأكثر حيوية وتأكيدًا، الذي لا يكتفي بأن يقبل ويتعلّم تحمّل الحقيقة كما كانت وكما هي إلى الأبد، والذي يصرخ بلا توقّف، منذ البداية *da capo*، متوجهًا لا إلى نفسه، بل إلى المسرحية وإلى المشهد كلّه، وفي العمق إلى من يحتاجُ إلى هذا المشهد ومن يجعله ضروريًا؛ لأنّه لا يكفّ عن الحاجة إلى ذاته وإلى فرض الحاجة إليه» (5، 75؛ VII، 71).

هذه الفكرة تُلقي بظلالها على كلّ كتاب زرادشت *Zarathoustra*، ولو لم تتّضح إلّا في بعض صفحات الكتاب الثالث. إنّ فكرة العود الأبدي هي التي تشكّل موضوع كلّ آمال نيتشه. فما الذي يجعل هذه الفكرة «التي هي أعمقُ» أفكاره، فكرة مُحرِّرة ومُخلِّصة، بدلًا من أن تكون كابوسًا مُفزِعًا؟ إنّ كلام زرادشت الذي يصف الرؤيا الكابوسية لدى «راعٍ شاب يتلوّى، ويرتعد، ويرتعش، وهو مشوّه الوجه، يتدلّى من فمه ثعبان أسودُ ثقيل» (4، 201؛ VI، 178)، وكذلك الفقرة 341 من كتاب العلم المرح، يبيّنان أنّ نيتشه نفسه تساءل: أليسَ العود الأبدي فكرة بعثها فينا شيطان ما، أو نوع من عبقرية ماكرة؟ ومع ذلك، تمثّل رهانه الذي يكاد يكون رهان باسكال في أنّه يرى فيها رسالة شبه ربانية للخلاص والعافية التامة.

3. من الأسئلة الأساسية التي وجّهها نيتشه إلى الدّين السؤال الآتي: ما الذي يدفع المرء إلى «الإحساس بأنّ رأيه الخاص في الأمور يُشبه الوحي» (3، 62؛ IV، 55)؟ وهذا السؤال نفسه قد يُعاد إليه في ما يخصّ طريقته في اكتشاف أفكاره العميقة. ففي سنة 1881، ذُهِل، في سيل ماريا (Sils-Maria)، لِلحَدْسِ الذي يظهر في ملامح الوحي، ويخصّ العود الأبدي. وقد كانت الصورة التي رسمها لتجربته مُستنسخة مباشرة من ظهور المسيح أمام القدّيس بولس على طريق

دمشق. فبين «الظهورين» وترجمتهما الحرفية، كَثُرت أوجه الشبه الكبير إلى درجة عَدِّ ذلك من باب المُصادفة[25]. وتساءل نيتشه نفسه عن مدى كونه يتحدّث «مثل أيّ شخص تحت تأثير وحي» (11، 142). وما يجعل السؤال محيّرًا هو أنه يصطدم بنقده لأية فكرة عن الوحي في نصّ كتاب الفسق *Aurore*. أليس العود الأبدي هو أيضًا «فكرة الأفكار»، «نور الأنوار» (11، 143)، مؤسّسًا «أملًا جديدًا» (12، 226)، ومُفتتحًا «تاريخًا جديدًا» تمامًا كما كانت الحال مع القدّيس بولس؟

4. إنَّ فكر نيتشه، كما قرأه فرانك، لا يقتصر على كونه، كما يقول هايدغر، قمة الميتافيزيقا ذات الأصل الإغريقي، بل هو أيضًا، وبالأوْلى، «نقطة التفاهم مع المسيحية» (م.ن.، ص39). وبدلًا من تفسير مذهب العود الأبدي بأنّه تعبيرٌ نهائي عن الأنطو ـ ثيو ـ لوجيا، رأى فرانك فيه «نقطة مُواجهة الوحي» (م.ن.، ص42). ففي نظره، «تركّز سجال نيتشه مع الوحي، على نحوٍ أساسيّ، في العدالة بالمعنى الوارد في الكتاب المقدّس، أي في عدالة الله» (م.ن.، ص48) الذي يُظهر قدرته في قيامة المسيح.

وقد قاده ذلك إلى التساؤل عن مدى وجوب أن تقرأ فكرة العود الأبدي، «مُعتقد المُعتقدات» (م.ن.، ص428) لدى نيتشه، بصفتها رَدًّا على عقيدة بولس المتعلّقة ببعث الموتى «الذي هو دائمًا بعث للأجساد» (م.ن.، ص52). وقد ذهب فرانك إلى حدّ تأكيد أنَّ «فهمًا مُلحدًا لبعث الأجساد وتسويغها»، ليس مجرّدًا من أيّ معنى، أي أنّ فهم البعث مقروءًا بعين العَوْد الأبدي، هو «بعث ـ أعلى حقيقي» يُطابِقُ «تسويغًا للذات بالذات معمّمة على كلّ الصيرورة» (م.ن.، ص476). وهذا التفسير للعَوْد الأبدي بأنّه «بعث ـ أسمى للجسد» (م.ن.، ص428)، مقرونًا بتأويل جديد جذريّ للموت، يجعل الموت نفسه عيدًا للإرادة يفتح منظورات لا يُمكن أن تترك فيلسوف الدِّين بعيدًا في موقف اللّامبالاة.

---

(25) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.87.

مركز الثقل في النقد الجينالوجيّ للدِّين
المثال الأعلى الزاهد ونموذج الكاهن

النقد الجينالوجيّ للدِّين، الذي حدّدنا آنفًا مُقتضياته المنهجيّة وملامحه العامة، يضعنا في مُواجهة «زحمة معيشات، خطيرة ومُؤلمة» (5، 66؛ VII، 64، trad. mod.)، يستحيلُ تنظيمها، وتنسيقها، وصياغتها. ومع ذلك، هذا ما حاول نيتشه أن يفعله في مُقاربة للظواهر الدِّينيّة يُمكن وصفها بـ النَّمُوذَجيّة. ومثلما يتخذ «التاريخ الطبيعي للأخلاق» الذي وضعه شكل «تنميط الأخلاق» (5، 105؛ VII، 98)، فإنّ جزءًا كبيرًا من أفكاره عن الدِّين يقضي بتمييز مواقف نمطية يُقابلها عدد مُماثل من المُواصفات السيكولوجيّة، وتتحقّق في أشكال مُختلفة في التاريخ الدِّيني للبشرية.

وقد انصبّ تفكيره النقدي غالبًا على الرباط الثابت بين الدِّين والأخلاق، عبر طرح السؤال الآتي: «ماذا يعني الظهور المتجدّد باستمرار لهؤلاء المؤسّسين للأخلاقيات والأديان، ولهؤلاء المحرّضين على النضال من أجل أحكام قيمة أخلاقية، لدكاترة التوبة والحروب الدِّينيَّة؟ وماذا يعني هؤلاء الأبطال على هذه الواجهة؟» (3، 370؛ V، 50، trad. mod.).

والسؤال عن ماهية الدِّين، وهو سؤال كلاسيكي في فلسفة الدِّين منذ زمن شلايرماخر، لم يَظَلَّ قائمًا لدى نيتشه إلّا في صيغة سؤال عن نشوء ما يُسمّيه، كما سمّاه فرويد، «العُصاب الدِّيني» (5، 68؛ VII، 66). وقراءته الجينالوجيّة لا تصف ظواهر دينية أو أخلاقية، بل تحلّل أعراض إرادة القوة التي ترفع قيمة المعنى الذي لها به صلةٌ أكبر، من بين المعاني المتعدّدة المُمكنة للشيء. إنّ نيتشه يرفض اختزال التحليل الجينالوجيّ في تفسير نفعي، ذلك أنّ فهم الفائدة من عادة أو طقس أو مؤسّسة لا يعني فهم نشوئها أيضًا، بالمعنى الجينالوجيّ للكلمة؛ ثُمَّ إنّ التفسير الجينالوجيّ يتساءل، بصدد أية ظاهرة، عن «إرادة القوة التي استحوذت على شيء أقلّ منها وطبعته بمعنى وظيفة ما، بناءً على قرارها الذاتي» (5، 314؛ VII، 269).

1. بناءً على هذه الخلفية ينفصل التأويل النيتشوي عن الوجود الكهنوتي، هذا «الشكل من الوجود البشري الخطير جدًا في جوهره»، الذي أتاح للإنسان أن

يُصبحَ «حيوانًا مثيرًا للاهتمام» (5، 266؛ VII، 230). فما يُثير الاهتمام خطيرٌ، والعكس صحيحٌ. فما الذي يجعل نموذج الكاهن الزاهد، الذي هيمن على كلّ تاريخ البشرية الدّيني، مثيرًا جدًا للاهتمام في نظر الجينالوجيّ؟ إنّه يُقِرُّ على إمكانَ أن يكون الحقد، أي هذا الموقف الارتكاسي، خلّاقًا، وذلك بإنتاجه لقِيَم جديدة (5، 270؛ VII، 234).

ومهمٌّ جدًا ألّا نُسيء فهم مصادر هذه القِيَم الارتكاسية. لذلك قَلَبَ نيتشه الجملة التي اختار دانتي (Dante)، في الكوميديا الإلهية أن يخطّها فوق أبواب الجحيم: «أنا أيضًا، أنا صنيعة الحبّ الأبدي»، مُقترحًا أن يكتب فوق جنة النعيم الأبدي الذي وعدنا به الدِّين المسيحي: «أنا أيضًا، أنا صنيعة الحقد الأبدي!» (5، 284؛ VII، 245).

إنّ البطل الذي أنجز هذه القِيَم الارتكاسية كلها هو الكاهن الزاهد الذي ينظر إليه نيتشه على أنّه نموذجٌ عام. وما يُهمّ فهمه هو سببُ عَدِّهِ إحدى «أكثر الظواهر انتشارًا وديمومة في العالم» (5، 362؛ VII، 307). وذلك يُملي علينا أن نُواجه السؤال عن معنى المُثُل العليا الزاهدة المتحدّرة من محاولة تقدير أنّ الإنسان بلغ درجة صلاح تجعله لا يستحق مثل هذا العالم. هذه الغواية التي خَبَرَها كلّ إنسان في لحظة ما هي «إيمان الكاهن، بالمعنى الدقيق للكلمة» (5، 339؛ VII، 288)، الإيمان الذي يميّزه من الفنّان والفيلسوف، مع أنّ هذين الأخيرين كان عليهما أن يتنكّرا طويلًا في زي الزُّهّاد حتى يحظَوْا بالقبول.

ويرى نيتشه أنّ «كلّ من شرع في بناء 'سماء جديدة' لم يجد القوة الضرورية لذلك إلّا في جحيمه الخاص به» (5، 360؛ VII، 305). ذلك أنّ ابتكار مُثُل الزهد العليا هو من صنع القوة الفاعلة نفسها في كلّ مكان: إرادة القوة، غير أنّ المثال الأعلى في الزهد للقداسة والكمال الأخلاقي هو من أكثر التعبيرات أهمية عن إرادة القوة. فما من شكّ، في نظر نيتشه، أنّه ينبغي «التوقّف أمام القدّيس» (5، 71؛ VII، 69)، وليس ذلك إلّا لأنّ كلّ البشرية المنتمية إلى الماضي قد توقّفت عنده. إنّ في إمكاننا أن نطبّق على مُثُل الزهد العليا ما قاله هيغل عن «مكر العقل»: مَكْرُهُ هو أنه يُنكر الحياة من أجل بلوغ أهدافه. تلك هي تجربة التحيّز في الحُكم *experimentum crucis*، بكلّ معاني الكلمة، التي تُشكّل مفارقة

الوجود الزاهد: «يسود فيها إحساس لا مثيل له، نابع من غريزة غير مُشبعة، من إرادة القوة التي ترغب في السيطرة على شيء ما في هذه الحياة، بل على الحياة نفسها، على شروطها الكبرى التي هي أعمقُ الشروط وأكثرها أساسية» (5، 363؛ VII، 307).

إنّ تربية الجنس البشري تمرّ عبر نقد جذري لـ «الفنّ الدني»، فن تأويل مفهوم العقاب» (3، 26؛ IV، 26، trad. mod.)، الذي حرم الصيرورة من براءتها. فالعقاب يتوفّر على جانب احتفاليّ، ولا يُمكن أنّ ننسى أن الوحشية هي أقدم أنواع بهجة الاحتفال لدى الإنسانية (3، 30؛ IV، 30) وأنّ احتفالات الزهد هي أعياد الوحشية أيضًا. ولم يكُفّ نيتشه عن الذهولِ لِحَجم الفظاعات الناجمة عن الأديان التي ابتكرت الخطيئة (3، 57؛ IV، 51).

ويعودُ التواطؤ بين الأخلاق والدّين إلى الوعي الشقي والحقد اللذين يجدان أفضل تعبير عنهما في المثال الأعلى في الزهد. وبفضل الكاهن الذي سَخَّرَ حياته كلّها لهذا المثال الأعلى، أمكن هذا الأخير أن يُصبح الوسيلة الكبرى للخلاص، حينما جعل الحياة مُحتملة. إنّ الراهب الذي هو حبيس مُعاناته نفسها أصبح خادمًا لإرادة الخلاص والشفاء، التي تفعل فعلها داخله، وهو، أكثر من كلّ البشر، به حاجةٌ إلى ابتكار إلٰه مُخلّص، «يرأب الصدع» ويجعل ألمه مقبولًا مُحتملًا. إنّ خديعة الكهنة الكبرى هي كونهم يحرفون الحقد عن هدفه الأول ويُوجّهونه ضد المؤمن نفسه. هنا أيضًا يكمن سرّ السلطة الكهنوتية التي تجمع بين وظيفتي الطبيب واللاهوتي: «يزعم الكاهن أنّه يشفي الإنسان المريض باللجوء إلى تفسير لاهوتي، فاللاهوت وقاية صحية تتطوّر إلى نظام واسعٍ من أجل تأويل آلام البشر»[26].

2. شَمِلَ النقد الجينالوجيّ للكاهن الزاهد، تدريجيًا، كلّ الوجوه الأُخرى للظاهرة الدِّينيَّة، من جهة المواقف أو من جهة المضامين. فمن جهة المواقف تساءل النقد عن الإيمان بصفته نمطًا خاصًا من أنماط المعتقد. فالتعصّب الدِّيني ليس سوى كاريكاتور مُبالغ فيه عن جوهر الظاهرة الدِّينيَّة: الرغبة في التحصّن

(26) Paul VALADIER, *Nietzsche et le christianisme*, p.237.

خلف يقين راسخ كما لو في قلعة تحمي وتُخَبِّئُ في الوقت نفسه، والحاجة إلى الإيمان هي، في الأساس، حاجة إلى «دعم ودفاع، إلى عمود فقري» (3، 582؛ V، 245، trad. mod.). ومثل هذه الحاجة تستعمل جميع الوسائل، بحيث نعثر على أشكال من اللّاإيمان ذات طبيعة شبه دينية، والخط الفاصل بين المفوّض السياسي وكبير محاكم التفتيش ليس شديد الوضوح دائمًا!

3. أمّا من حيث المضامين، فالمقصود هو فكرة الوحي، التعبير الأسمى عن إرادة الحق وعن طريقة عمل التقاليد الدِّينيَّة التي أينما وُجدت السلطة الكهنوتية أفضَتْ إلى تدوين كتابة مُقدّسة أو مُلهمة. لقد رسم نيتشه في كتاب عَدُوّ المسيح صورة سلبية كلّيًا للطبائع الكهنوتية، وتبلغ هذه الصورة ذُروتها في الإعلان الآتي: «لأنّ الكاهن، الذي تقتضي مهنته أن يجحد الحياة ويحطّ من قيمتها ويفسدها، يظلُّ نموذجًا بشريًّا ساميًا، لن يكون ثمّة جواب مُمكن عن السؤال الآتي: «ما الحقيقة؟»» (6، 175؛ VIII، 166). لكن، حين يُصبح المقصود أن يصف سلالة الكهنة الريفيين أو الرعاة الذينَ ينتمي إليهم أبوه، يبدو متساهلًا. إنَّ الاحترام الذي يكنّه الناس لـ «الحكمة» المجسّدة في «هؤلاء الكهنة ذوي الطبيعة الناعمة الطاهرة المعروفين بنفوسهم البسيطة» (3، 587؛ V، 249)، يجد ما يُسَوِّغُهُ تمامًا لأنّهم يعتقدون أنّهم حينما يُسَخِّرونَ أنفسهم لله إنَّما يضحّون من أجل خلاص البشر. وهذه «التضحية البشرية» وَحدَها التي تقدّم للشعب أكثر ما يحتاج إليه: الأمان، لا علاقة لها بغياب الأمان الذي يميّز ممارسة الفلسفة.

4. من المنظور نفسه ينظر نيتشه إلى مؤسّسي الأديان. فبعدما أحدثوا قطيعة مع التراث، أعادوا إلى الحياة أهميتها. غير أنَّ إنجازهم الحقيقي هو أنهم أنشؤوا تأويلًا خاصًا للحياة بصفتها القيمةَ العُليا، مؤسّسين نمطًا من الحياة تحوّل إلى «خير يستحقّ الكفاح من أجله ويستحقّ، عند الحاجة، التضحية بالنفس في سبيله» (3، 589؛ V، 251) إنَّ عبقريتهم تكمن في كونهم عرفوا كيفيَّة ابتكار طريقة في العيش ووجه الاستفادة منها. ويُزامِنُ ذلك «مَنْعتهم في الحقل السيكولوجي»، إذ يمكّنهم ذلك من اختيار الأتباع والمُريدين الذين يُوافقهم هذا السبيل إلى الخلاص، ومن دعوتهم إلى التجمّع ليشكّلوا طائفة أو جماعة. وبهذا المعنى «يُتيحُ تأسيس الديانة المجال دائمًا لاحتفال طويل الأمد بالاعتراف المُتبادل» (3، 590؛ V، 252، trad. mod.).

إعادة البناء الجينالوجيّ لليهودية ـ المسيحية

كانت الوحشية هي الخيط الهادي الوحيد لإعادة البناء الجينالوجيّ، الذي يضطلع بعمل انتقاء مُهمّ، داخل التاريخ الطبيعي للأديان، بناءً على اقتراح نيتشه من أجل التفكير في الدِّين. إذ يَصحَبُنا عبر درجات سُلّم الوحشيَّة الذي تُهيمن عليه فكرة التضحية. وتتألّف الدرجة الأُولى من التضحيات البشرية في ديانات ما قبل التاريخ، وتتجسّد الثانية في الزاهد الذي يضحّي بـ «طبيعته» على مذبح مثاله الأعلى المقدّس، تضحية لا تقلّ وحشية عن الأُولى؛ والمُفارقة هي أنّ الدرجة الأخيرة تتألّف من سِرّ الوحشية العدمية التي تجعلنا نضحّي بالله من أجل العدم (5، 74؛ VII، 71).

لكن ما العوامل التي تفسّر الانتقال من الدِّين البدائي إلى الأديان الكبرى «الزاهدة والأخلاقية» كالبوذية واليهودية والمسيحية التي تشكّل الدرجة الثانية من سُلّم الوحشية؟ يُشير كتاب جينالوجيا الأخلاق إلى عاملينِ أساسيين: فهناك، من جِهة، تنامي الشعور بالذنب، الذي يربطنا بربّ يرفع مستوى الأوامر والنواهي إلى الشَّطط؛ وهناكَ، من جِهة أُخرى، القمع المُتزايد في الإمبراطوريات الكبرى التي شعرت بالحاجة إلى أعداد مُتزايدة من العبيد. فمن المنظور الأول يُمكن القول إنَّ مبدأ أنسيلم: «الكائن الذي لا يُمكنني أن أفكّر في كائن أكبر منه» هو الأقدَرُ على التسبّب بأعلى درجة من درجات الإحساس بالذنب (5، 330؛ VII، 281). ومن المنظور الثاني، يُقالُ إنّ المقصود هو الاهتمام بالأنماط الدِّينيَّة التي وجّهت ثورة العبيد.

ثورة العبيد: المعنى التاريخي لليهودية.

الشعب اليهودي الذي يَعُدُّ نفسه «الشعب المختار» نجح، في نظر نيتشه، في «إحداث هذا الانقلاب المُذهل على القِيَم، الذي خلع على الحياة الدنيا، عِدَّةَ آلاف من السنين، جاذبية جديدة وخطيرة»، بافتتاحه «على الصعيد الأخلاقي ثورة العبيد» (5، 116-117؛ VII، 108). ويتميّز تقديره للشعب اليهودي بتعقيد كبير، وتتناول أفكاره اليهودية قبل النفي واليهودية بعده في الهيكل الثاني (هيكل سليمان) واليهود المُنصهرين في أوروبا المُعاصرة الذينَ كانوا عُرضة

لهجمات قوية من مُعادي الساميَّة، والذين استطاعَ نيتشه أن يدرس مِن قرب نموذجًا كريهًا منهم هو أحد أصهاره»[27].

1. التأويل النيتشوي لليهودية مُستلهم بقوة من الدراسات التفسيرية ليوليوس فلهاوزن (J. Wellhausen). وقد قدّر نيتشه، من بعده، أنَّ التأويل الشمولي لتاريخ الشعب المختار، بلغة الجريمة والعقاب الإلهي، هي من صنع كهنة معبد أورشليم، الذين لَفّقوا كلّ تفاصيل سفر التثنية، في أيام حكم الملك جوسياس (Josias). مثل هذه الفرضية كان فيها بلا شكٍّ ما يُوافِقُ الفيلسوف الذي يرى في ابتداع مُثُل الزهد والحقد سببًا من أسباب النجاح التاريخي لأيّ دين من الأديان.

هكذا راح يصوّر اليهودية منذ البحث الأول الوارد في جينالوجيا الأخلاق. وإذا كان صحيحًا أنَّ «انتفاضة العبيد على صعيد الأخلاق والآداب العامة بدأت عندما تحوّل الحقد نفسه إلى خالق ومولّد للقِيَم» (5، 270؛ VII، 234)، فإنَّ اليهود، في هذه الحالة، هم روّاد هذه الانتفاضة. فهم الذين جعلوا مجال عبقريتهم يشمل خلق قِيَم ارتكاسية مُقابلة. فقد عمل اليهود، بناءً على نبوغهم الأخلاقي، «على احتقار الإنسان الذي في داخلهم على نحوٍ أعمقَ مما حَدَثَ لدى أيّ شعب آخر» (3 487؛ VII، 156)، ولهذا عَدُّوا أنفسهم الشعب المختار. وإذا كانت عبقرية الكاهن عبقرية حقد، فالحقد لم يكن فعل نبوغ وعبقرية إلّا عند الشعب اليهودي، الذي يصف نفسه بأنَّه «شعب كهنوتي». ولهذا يراهُ نيتشه بمنزلة «الشعب الكهنوتي الذي لم يستطع، في النهاية، أن يتغلّب على أعدائه المتغلّبين عليه إلّا بعملية قلب كاملة لقِيَمهم، أي، مِن ثَمَّ، بعملية ثأر روحي محض» (5، 267؛ VII، 231).

إنَّ الشعب اليهودي دفع، بحَسَب ما ذكرَ نيتشه، «مُخيّلة التسامي الأخلاقي إلى أبعد ممَّا فعله أيّ شعب آخر». فهو وحده «نجح في خلق إله مقدّس في مُوازاة فكرة الخطيئة انتهاكًا لهذه القداسة». وحتى إذا كانت قراءته لليهودية أكثر تمايزًا من قراءة هيغل، فقد أقرّ بأنَّ ديانة العهد القديم التي يقدّر عظمتها (5، 72؛ VII، 69) هي «ديانة الجلال».

---

(27) انظر بشأن المسألة: Yirmiyahu YOVEL, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, p.185-301؛ واقرأ خاصّةً الملحوظات المتعلّقة بـ «معاداة السامية» لنيتشه، ص205-234.

وأبرزُ حقيقةٍ في تاريخ اليهود هي، في نظره، ابتكار الشريعة، في مرحلة ما بعد النفي (الخروج التوراتي)، التي وضعت التجربة الدِّينيَّة اليهودية كليًا تحت سلطة نفوذ الزهد والتأويل الكهنوتي للوجود. أمَّا الشعور بالخطيئة فهو ابتكار يهودي (3، 486؛ V، 156) استعاده اليهود وعمّقوه. فابتكار الله الواحد الأحد، والخضوع الكامل للشريعة، وفكرة الاصطفاء، واكتشاف الخطيئة، كلّها وجوه مختلفة لبِنية واحدة ولو حالت الخصوصيَّة اليهودية دون نشر مخلّفات الحقد في كلّ العالم.

2. لكن ثمّة أيضًا يهودية أخرى غير يهودية الكهنوت والمعبد. إنَّها يهودية «الضمير الحيّ» الذي يُجلّ ربه تعبيرًا عن قدرته الخاصة: «يهوه كان التعبير عن الشعور بأنَّ له قوته، وبأن له فرحه بأن يكون ذاته، وتأميله ذاته؛ وبوساطة نفسه كان يأمل النصرَ والخلاص، وفي ذاته كانت تولد الثقة بالطبيعة لكي تُعطي الشعبَ ما يحتاجُ إليه» (6، 193؛ VIII، 183). في هذه المرحلة الأصلية كانت بِنية الديانة اليهودية شبيهة ببِنية الديانة الإغريقية: إنَّها ديانة العِرفان والامتنان التي يُجِلُّ بها الشعب الفخور بنفسه، من خلال الله، صورة فخره بنفسه. ولا يُمكن اختزال إله الجبروت هذا في صفة الصلاح، أي إنّه إله لا صلة له بـ «إله الخير». وبعكس ذلك، حيث لا يوجد إلّا «إله الخير» يوجد بالضرورة أيضًا «شيطان الشر».

وقد حُرّفت صورة الله السيد القادر ووُضعت في خدمة «آلية سخيفة للخلاص تقرن 'الخطأ تجاهَ يهوه' بالعقاب، و'الرحمة تجاهَهُ' بالثواب» (6، 194؛ VIII، 184)، وكان ذلك التحريف من صنع أولئك المحرّفين الذين هم الكهنة. و'التقدّم' الذي يُشير إليه الإيمان بإله واحد أحد ليس نقد ما في نظر نيتشه، الذي قدّر، بعكس ذلك، أن تعدّد الآلهة، «الفنّ والقوة العجيبة في اختلاف الآلهة» (3، 490؛ V، 158)، أكثر مُوافَقَةً لمصالح الأفراد من «الإيمان بإله عادي لا توجد خارجه إلّا الوهات كاذبة وخدّاعة». ففي حين يمثّل التوحيد الدِّيني التعبير عن فكر أحادي يحجز كلّ شيء داخل «ثبات المنظورات والآفاق الأبدية»، يشهد الإيمان بتعدّد الآلهة على «تنوّع الفكر البشري: على قوة خلق أعينٍ جديدة وشخصية جديدة أكثر فأكثر، وشخصية أكثر فأكثر» (3، 491؛ V، 159).

3. أمّا بشأن اليهودية المعاصرة، فإنَّ نيتشه يشدّد على الدِّين الكبير الذي على أوروبا تجاهَ اليهود. فهي تدين لهم، بحَسَب رأيه، بالأفضل وبالأسوإ: «نمط رفيع من الأخلاق، وجلال المطالب اللّامتناهية ورعبها، والمعاني اللّامتناهية، وكلّ الرومانسية السامية في القضايا الأخلاقية، ومِن ثَمَّ أكثر أنواع الجاذبية والإغراء والمتعة في لعبة الأضواء والدعوات إلى الحياة، التي بفضل انعكاساتها تحمرّ سماء حضارتنا الأوروبية اليوم، سماؤها الغاربة، وربما يكون ذلك ألقها النهائي» (5، 192؛ VII، 169).

وتجعلنا نزاهة نيتشه الفيلولوجيَّة نَحذَرُ أيضًا فنون القراءة الخطَإ للكتاب المقدّس، أي المزايدة التأويلية التي لا ترى في العهد القديم سوى تنبؤ غامض بـ العهد الجديد. وهذه الطريقة في النظر إلى العلاقة بين العهدين القديم والجديد ليست من صنع وعَاظ الأحد الأُصوليين فحسبُ، بل هي كذلك مما كان يُمارسه معظم اللاهوتيين المسيحيين الذين تمثّلت الخطيئة الأصلية، في نظرهم، في سرقة العهد القديم من اليهود (3، 79؛ II، 70)، وهو ما شكّل عندَ نيتشه عملية نصب فكرية حقيقية.

صـورة يسـوع.

ماذا يمثّل قدوم المسيحية، وصورة يسوَع المسيح ابتداءً، في هذا المنظور؟ ما من شك، عندَ نيتشه، في أنَّ يسوع المسيح يظلّ غير مفهوم من غير خلفية العهد القديم: «لم يكن يسوع المسيح ليُفهم إلّا من داخل مشهد يهودا، أعني داخل مشهد خيّمت عليه على الدوام سحابة سوداء عالية من عاصفة غضب يهوه» (3، 488؛ V، 156). ومع ذلك، تجري الأمور كما لو أنّه ليس ثمّة استمرارية مباشرة بين التحريف الكهنوتي للقِيَم وتلك التي بشّر بها يسوع الأناجيل. والمُفارقة هي أنّ كتاب عَدُوّ المسيح الذي هو من أعنف الكُتب التي وجّهت سهام النقد إلى المسيحية مع استثناء يَسوعَ من هذه الإدانة النهائية.

إنَّ يسوع هو، بمعنى ما، الاستثناء الذي يؤكّد قاعدةَ أنّ الدِّين هو ابن الحقد. إنَّه النُّموذَج النقيض المُطلق للكاهن الزاهد. غير أنَّ الشيء الوحيد الذي يُهمّ نيتشه هو الآتي: تحديد «النمط السيكولوجي لـ ابن الجليل» (في فلسطين) الذي نظر إليه بصفته «فادي البشرية» (6، 191؛ VIII، 172). لقد أصرّ نيتشه على وضع

يسوع في الناصرة، على النقيض تمامًا من التقاليد المسيحية المتحدّرة منه. وهذا الانفصال بين الصورة التاريخية ليسوع والتأويل الذي تقترحه التقاليد المسيحية (الذي هو في الحقيقة، بحَسَب ما ذكَرَ نيتشه، تشويه كاريكاتوري) ليس بجديد. فقد سبَقَهُ كلٌّ من رينان (Renan) وتولستوي (Tolstoï)، اللذين تأثّر نيتشه بقراءتهما، إلى قول ذلك. إلاّ أنّه إذا كان في مُقاربته الخاصة لصورة يسوع شيء من الجدّة، فذلك يعود إلى مُقتضيات المنهج الجينالوجيّ نفسه.

وهنا أيضًا، يفضّل المنهج الجينالوجيّ المُقاربة النمطية. أي إنَّ ما ينبغي وصفه هو نمط البشر الذي يمثّله يسوع: نسخة يهوديّة من بوذا. وحتى إذا أمكن جمع المسيحية والبوذية وتصنيفهما تحت عنوان «الأديان العدمية»، فإنَّ البوذية، بحَسَب ما ذكَرَ نيتشه، التي أعلنت الحرب على العذاب كلّه، تملك أفضليّة أن تكون «الدِّين المُلهم الوحيد الذي أظهره التاريخ لنا» (6، 186؛ VIII، 176)؛ وهو في صيغته الأصلية لا يشتمل على صلاة ولا على نُسك ولا حتى على تصوّر لله.

وبالمقارنة، يبدو يسوع «قدّيسًا فوضويًا» (6، 198؛ VIII، 186) يُعارِضُ جذريًا الكهنة وكلّ ما يمثّلونه. إنّه «يسوع النّموذجي» (6، 199؛ VIII، 188) الذي يسعى نيتشه جاهدًا للبحث عنه خلف الأناجيل التي سبق لها أن حرّفت «بشارته الجديدة» الأصلية جزئيًا. ذلك أنَّ النواة الأصلية لهذه «البشارة الجديدة» هي تلك المتعلّقة «بالحياة الحقيقية، الحياة الأبدية»: «حياة في الحبّ، لا استثناء فيها ولا حصرية، ولا أيّ شعور بالانفصال» (6، 200؛ VIII، 188، trad. mod.). إنَّ ما علّمه يسوع وما مارسه هو أنه عاش بصفته ابنَ الله، وروح الطفولة، ولم يكُن قادرًا على أن يكون عدوًّا لأحَدٍ. وكلّ حياته محمولة بيقيننا الراسخ عن مملكة الله، المنظور الذي لا وجود فيه لأيّ نوع من الحقد. إنّه منظور النِّعم الأبدية: «الخطيئة، كأيّ إحساس بالمسافة في علاقة الإنسان بالله، مُلغاة، و'البشارة الجديدة' تكمن هنا بالتحديد. وليس النعيم الأبدي شيئًا موعودًا، وليس خاضعًا لأيّ شرط: إنّه الواقع الوحيد ـ وما بقيَ ليس إلا علامة تسمح بالكلام على هذا الواقع» (6، 205؛ VIII، 193). هذه هي «رسالة يسوع المرحة» التي تكمن عظمتها المثالية في وضعها كليًا موضع التطبيق في حياة المرء وفي ابتكار لغة رمزية في مستواها.

وإذا كانت روح الطفولة الإنجيلية، على الرَّغم من كلّ شيء، قد حافظت، في نظر نيتشه، على بعض الغموض، وإذا لم يكُنْ بالإمكانِ الخلط بين براءة يسوع وروح الطفولة التي، بحَسَب زرادشت، تتعالى فيه على أية روح ثأرية، فإنَّ هذا الفرق يجد تفسيره في كون الشعور بالأبدية، الذي يميّز نِعَمَ الإنجيل، يبقى أدنى من تأكيد العود الأبدي.

بولس واختراع المسيحية.

كان يسوع أستاذًا في الحياة، وهكذا مات: «لا ليفتدي البشر، بل ليُبيّن الكيفيَّة التي علينا أن نعيش بها» (6، 207؛ VIII، 195). فلم يكن في موته أيّ شيء خلاصي إذن؛ بل كان موتًا مُذلًّا الاستنتاج يفرض نفسه، عندَ نيتشه: «في العمق، ليس ثمة إلّا مسيحي واحد، وقد مات على الصليب. ''الإنجيل'' مات على الصليب» (6، 212؛ VII، 198). فكيف يُمكن إذن تفسير أن تكون «البشارة الجديدة» بموت المسيح وقيامته، قد أُعلنت في أورشليم، مُباشرة بعد موت يسوع، ثم انتشرت سريعًا في كلّ الإمبراطورية الرومانية؟ أي كيف تفسّر، بعبارة أخرى، ولادة «المسيحية»؟

وجواب نيتشه بسيط مثلما هو مفاجئ: اختراع المسيحية التاريخية هو، على نحوٍ أساسيٍّ، من فعل بولس الرسول. وفي نص الغسق *Aurore* كانت قد ظهرت صورة بولس «المسيحي الأول» (3، 64؛ IV، 57)، «باسكال اليهودي» (3، 65؛ IV، 58). فالمسيحية التي تحدّث عنها نيتشه وحقد عليها هي، من حيث الجوهر، مسيحيَّة بولس. ففي نظراته الجينالوجيَّة، كان بولس هو مُخترع «المسيحية» (*Christlichkeit*) [3، 68؛ IV، 60]، لكنه كذلك هو الذي عمل على «تجلّي» جوهرها نفسه. ورسائله «كشفت أصل المسيحية تمامًا مثلما وضحت صفحات باسكال الفرنسي مصيرها وما أدّى إلى انهيارها» (3، 65؛ IV، 58).

إنّ التعارض الذي هو أقوى من التعارض الذي أقامه نيتشه بين يهودية الهيكل الثاني واليهودية القديمة، هو أنَّ تأويله للدِّين المسيحي يستند إلى فكرةٍ أنَّ المسيحية التاريخية ليست سوى مجموع حالات سوء الفهم المُتعلّقة بـ البشارة الجديدة ليسوع، وهي حالات تخلو من البراءة، لأنَّها ثمرة تحريف لا ضوابط له. فبعد بولس لم يَعُدْ ثمة «بشارة جديدة» ولا إنجيل، بل أخبار سيئة فحَسْب

(6، 211؛ VII، 198). فقد كان يكفي تأويل موت يسوع بعبارات الثأر والثواب حتى يعود منطقُ الحقد والوحشية القديمُ ليفعل فعله في أفظع صوره. وإذا كانت المسيحية تشكّل، عندَ نيتشه، ذروة الوحشية، وأخطَرَ أشكال العُصاب الدّيني، فإنَّ ذلك، في جزء كبير منه، بسبب بولس، «عبقري الحقد»، «المحرّف بالحقد» (6، 216؛ VIII، 202).

وتتضمَّن مسيحية بولس الدعوة إلى رفع الإرث اليهودي، بذريعة تحرير المسيحيَّة من الميراث اليهودي، إلى مصاف القوة الثانية، وإعطائه مدى عالميًّا كان قد حُضِّر في عقيدة المخلِّص. و«المنطق» الذي حكم كلّ التأويل المسيحي لصورة يسوع التاريخية ورسالته المرحة ليس سوى المنطق اليهودي المتعلق بالحقد. لهذا يُطابِقُ تعميمُ الرسالة تعميمَ آلية الشعور بالذنب. وصار يلزم ظهور عبقرية جديدة كهنوتية لتكمل هذا الانتقال إلى القوة الثانية وإلى هذا الانتشار العالمي.

وكانت عبقرية بولس جاهزة، وهو الذي رأى فيه نيتشه المُخترع الحقيقي للمسيحية. وقد انبهر بولس، الذي كانت الشريعة، بالنسبة إليه، «هي الصليب الذي أحسّ أنَّه سُمِّر عليه»، على طريق دمشق، بالرؤيا التي أتته بـ «فكرة الأفكار، مفتاح المفاتيح، نور الأنوار» (3، 67؛ IV، 59): المسيح المنبعث حيًّا حطّم القوة القاتلة للشريعة. ولم يكن هذا التأويل لتجربة بولس، على ما ظهر في مراسلة نيتشه مع أوفيربيك، (Overbec)، بمعزل عن قراءة نيتشه لكتاب هرمان لودمان (Hermann Lüdemann)، الصادر عام 1872 في كيل (Kiel): أنثروبولوجيّة الرسول بولس ومنزلتها في نظريته في الخلاص *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung in Seiner Heilslehre*.

وقبل بولس، لم يكن المسيحيون بعدُ سوى مُنشقّين يهود. وبفضله نجح منطق المسيحية في توفير ترجمة عقدية. إذن ينبغي عَدُّهُ بمنزلة مخترع الموقف المسيحي (*Erfinder der Christlichkeit*)، وبمنزلة مؤسّس المسيحية التاريخية (*Stifter des Christentums*). وثَمَّةَ صياغةٌ فظة تلخّص الفكرة التي كوّنها نيتشه عن صيرورة إعادة التأويل والتحريف: لقد صلب بولس يسوعَ على صليبه (6، 216؛ VIII، 202).

والتاريخ الجينالوجيّ للمسيحية هو، في العمق، تاريخ البولسية الذي تمثّلت مراحله القوية في محطات كلٍّ من بولس، وأوغسطين، ولوثر، وجانسينيوس

(Jansénius)، وباسكال. وإنَّ إيمان هذا الأخير الذي قارنه نيتشه بانتحار دائم للعقل (5، 66؛ VII، 64) هو مثال بليغ. وقد رأى ديديه فرانك أنّه «إذا كان نيتشه قد انطلق من الكتاب المقدّس إجمالًا، ثم انتقل إلى بولس خاصّةً، فلأنه على غرار لوثر الذي تبنّى إرثه رأى أنّ بولس مفتاح الكتاب المقدس»[28].

والعملية التي قضت بإسقاط صورة المخلّص على المسيح، وبإعطاء موته على الصليب وظيفة خلاصية، تزوير ترك أثره على العقيدة المسيحية برُمّتها. وتكمن عبقرية بولس في كونه وضع في قلب المسيحية التاريخية أُطروحةَ أنَّ «الخلاص أتى من اليهود». فخلافًا لظواهر الأمور، ليست المسيحية إذن «ردّة فعل على الغريزة اليهودية، بل إنّها ليست سوى نتيجة من نتائجها، واستنباط إضافي من منطقها المفزع» (6، 191؛ VIII، 181). وبالتعبير الهيغلي، في إمكاننا القول: «إنَّ المسيحية ليست إلّا يهودية متحقّقة»، أو بالتعبير النيتشوي، هي «النتيجة النهائية لليهودية» (6، 192؛ VIII، 172)، «الغريزة اليهودية مرة ثانية» (6، 197؛ VIII، 186)، وبعبارة أخرى الغريزة الكهنوتية مدفوعة إلى أقصاها.

وعندما أقام نيتشه تعارضًا بين «الخبر السيئ» لدى بولس و«الخبر المرح» لدى يسوع، أراد أن يبيّن الانقسام الذي سعى التراث المسيحي كله إلى إخفائه: إنّه المسافة الفاصلة بين يسوع التاريخي وتأويله المسيحي. وبهذا، تقضي المُقاربة الجينالوجيّة والنقدية هنا أيضًا بالتشديد على الانقطاعات حيث يفترض التراث المسيحي وجود حلقات اتصال. غير أنَّ فيلسوف الدِّين لا يُغفل وجود مُسَوِّغاتٍ فيلولوجيّة قوية تسمح له بوضع علامة استفهام أمامَ النظرة النيتشوية إلى جذور المسيحية، وهي المسَوِّغاتُ التي تمنعه من مباركة صك الاتهام الأخير الذي وجهّه نيتشه إلى الصورة التي وضعها للمسيحيّة.

وحتى إذا كانَ نيتشه قد أكّدَ أنَّ الإغريق اكتفوا بإبراز فضائلهم، على خلاف المسيحيين الذين أظهروا خطاياهم (3، 39؛ IV، 37)، فهو يُقِرُّ بأنَّ فضيلة الدِّين المسيحي، الذي علمنا أن ننظر إلى طبيعة الإنسان الآثمة من خلال

(28) Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.83.

عدسة مكبرة، قد سمحت له بأن ينظر إلى نفسه كاملةً ومن بعد (3، 434؛ V، 106). إنَّ المسيحية، بعدما علّمتنا كيف نشكّ بمشاعرنا الأخلاقية، وبعدما عالجتنا وشفتنا نهائيًا من أوهامنا الروسوية (نسبة إلى جان جاك روسو)، قدّمت لنا خدمة لا تُقدّر. غير أنّ هذا الاحتراس وهذا التبصّر ينطبقان في النهاية على الفضائل المسيحية أنفُسِها. وقد ذكَرَ نيتشه أنّنا أصبحنا قادرين على فهم الآليات التي تنطوي على الأحوال الدِّينيَّة كالخطيئة، وتأنيب الضمير، والنعمة، والتقديس، والتطهّر، أكثر من قدرة الإنسان المتديّن نفسه على ذلك (3، 478؛ V، 147). وهذا الزعم التأويلي هو الذي يحكم كلّ الجينالوجيا النيتشوية للمسيحية كما لـ الإنسان المتديّن عمومًا.

متدين ما بعد المسيحية

ينبني إلحاد نيتشه المُنسجم مع نفسه على اليقين الراسخ بأنَّ الزمن الذي كان فيه الشعور الدِّيني يملك القوة ليبني وحده رؤيةً مُتكاملة للكون والعالم قد ولّى، بحيث «لم يَعُدْ أفق الحياة والحضارة محصورًا في الدِّين» (2، 195؛ III، 182). ولم يمنعه ذلك من تأمّل الماضي الدِّيني للبشرية والنظر إليه لا بصفته خطأً فادحًا بل بصفته تمهيدًا لإنسانية ما بعد التديّن، التي تجعل بعض الأفراد النادرين في مستوى «الاستفادة من الشرط الإلهي، وهو شرط اكتفاء الفرد بذاته كما بالقدرة على افتداء نفسه، وهي قدرة لا يملكها إلّا من له صفة إلٰه» (3، 539؛ V، 204).

وإذا تعذَّر على الدِّين أن يظلّ قادرًا على أن يكونَ مُحدِّدًا للثقافة فهل يعني ذلك نهاية كلّ تجربة دينية؟ الجواب بالنفي يبدو بديهيًّا. ومع ذلك لا يُمكن أن ننسى أنَّ عدو المسيح في تصاميم التأويل الجديد ومُلخَّصاته لأيّ حدث في ضوء إرادة القوة ليس الكلمة الأخيرة فحَسْب في فكر نيتشه، بل هو الكلمة الأخيرة في مرثية الله الميت. والقسم الرابع من «إرادة القوة» الذي لم يُكتب قَطُّ، كان ينبغي، بعكس ذلك، أن يُعَنْوَن: «ديونيزوس، فلسفة العود الأبدي».

وبعض نصوص نيتشه المنشورة بعد وفاته تُوحي بأنَّ البشرية قد تشهد لاحقًا ولادة آلهة جديدة. إنَّ إعلان «موت الله» لا يعني في نهاية الأمر غير إلٰه الأخلاق. لذلك، إمكان التساؤل عن صورة المتديّن ما بعد المسيحي. وقد لَحِظَ

معظّمو الوثنية الجديدة المعاصرون أنَّه كلما برزت هذه المسألة لدى نيتشه عادت إلى الظهور الصورة القديمة لتعدّد الآلهة، التي يُفترض فيها أنها تحمل معيارية للإلهي أرقى من إله «التديّن الرتيب» (6، 185؛ VIII، 176) اليهودي ـ المسيحي. لكنهم صمتوا عن واقع كون معيارية الألوهة هذه جزءًا أساسيًا من فكرة العود الأبدي التي رأينا أنها فرضت نفسها على نيتشه في صورة شبه دينية للتجلّي الشخصي لله. وبذلك يبدو إعلان تعدّد الإلهي بمنزلة البديل «الدِّيني» لِهذه الفكرة المركزية لدى نيتشه. وبدلًا من الدفاع السطحيّ عن الوثنية الجديدة، من المُهمّ الإشارة إلى أنّ نيتشه لا يعتقد إمكان العودة إلى التعدّدية القديمة للآلهة، وإلى أنَّه يفترض حدوث تحوّلات جديدة في التديّن، وهي تحوّلات تغدو مُمكنة بفعل عقيدة العود الأبدي[29].

إنَّ فكرة العود الأبدي، التي لا تنفصل عن مذهب إرادة القوة من غير أن تذوب فيه، تُثير مُشكلة الإيمان الصعبة، ومفادها أنَّ النقد لا يتوصّل إلى التخلص منه. ثُمَّ إنّ إعلان العود الأبدي يُشاركُ المُعتقدات الدِّينيَّة القديمة في خَصيصَتَي الإحاطة والجذرية أنفُسِهما. والحال أنَّه كما حاول نيتشه أن يحصر مسار الدِّين والإيمان ما بعد المسيحي، فرضت عليه صورة إلهية محدّدة، هي صورة ديونيزوس الذي يبدو نموذجًا نقيضًا للمصلوب. فديونيزوس والمصلوب يمثّلان نمطين نقيضين داخل التديّن، بحيث إنّ نيتشه يُمكن أن يقدّم ديونيزوس كأنّه المسيح الدجال. إنَّه عندَ نيتشه *Versucher-Gott* «الإله الكبير الغامض الغاوي»، الإله الذي يُمكن أن نتعرّف تجربته من خلال «ما وراء الخير والشر» (5، 238؛ VII، 207). إنّه ليس إلهًا يُحسّ ويُغوي فحَسْب، بل هو يكشف عن محاولة متطرفة ربّما تتضمّنُ في داخلها مبدأ إخفاقها هي بالذات، وهي مُحاولة ابتكار معيارية جديدة للإلهي بطريقة غير مسبوقة ومُناسِبَةٍ للنظرةِ إلى الواقع عندما ننظر إليه على أنّه إرادةُ القوة أو عَودٌ أبدي. وعندما اقترح نيتشه على اللاهوت المسيحي صورة محيّرة وملتبسة للإلهي كهذه الصورة، أجبره على توضيح معياريته الخاصة للإلهي أكثر مما فعل ذلك في الماضي.

---

(29) مع بول ڤالاديه (P. Valadier) (ص547) يمكن أن نرى في هذا التأكيد المتعدّد للإلهي المعادل الأنطرلوجي لإبستيمولوجيته المنظورية.

أسئلة

لا شيء أقل نيتشوية من التقديس النهائي لفكره. ففي إمكاننا أن نطبّق عليه ما قاله هو عن كبار مُغامري الفكر: قدرهم هو سقوطهم أمام اللاّنهائي (3، 331؛ II، 289). وقد حماه الجنون من وجوب مُواجهة الإغواءات التي، بحَسَب ما يرى، تَتَرَصَّدُ كل مفكّر يُطلّ على الشيخوخة: تأسيس جماعة، ومأسسة الحقيقة التي اكتشفها، وتقنينها كما لو أنَّه لم يَعُدْ جائزًا لأحد أن يشغل فكره بحرية، بحُجّة أنَّ فكره ينتصب الآن أمامنا كـ «سدٌ تتلاطم عليه أمواج الفكر» (3، 312؛ II، 274). وقُبَيْلَ موت نيتشه بَنَتْ شقيقته إليزابيث نيتشه أول معبد مُلتهب لتعظيم شخص نيتشه بعد أن تحوّل إلى تمثال مزيّف.

وإذا كان غرور الكثير من الفلاسفة التقليديين يتمثّل في ظهورهم بصفتهم كبارَ مفكّكي رموز الألغاز في العالم، فإن نيتشه أرادَ من فيلسوف المستقبل أن يحوّل هذا الغرور إلى سموّ نفس وشهامة لدى من يصغر ليمّحي أمام عظمة اكتشافه (3، 317-318؛ II، 278). وهو نفسه تصرّف مع زمنه متمسّكًا حتى النهاية بموقفه «المُباغت»، الراسخ الاقتناع بأنَّ «الرجلَ الذي يُبدي مقاومة في مُواجهة كلّ عصره، الرجل الذي يُبقي عصره أمام الباب ويطلب منه تصفية الحساب، هو الرجل الذي عليه أن يُمارس تأثيرًا» (3، 496؛ V، 164). ومن هذه الزاوية تمامًا ينبغي إجراءُ محاولة تقويم إسهامه في فلسفة الدِّين بدلًا من تحويل هذا الإسهام إلى نَسَق.

1. لا يوجَدُ ما هو أفضل تعبيرًا عن معنى النقد النيتشوي للدِّين من مرافعته من أجل النقد في الفقرة 307 من العلم المرح *Gai Savoir*: «حين نُمارس فكرنا النقدي لا يكون هنالك شيء اعتباطي ولا شيء غير شخصي ـ غالبًا ما يُصبح النقد دليلًا، في الأقل، على أنّ القوى الحيّة فينا فعّالة ومهيّأة لتنزع قشرة. نحن ننفي وعلينا أن ننفي لأنَّ شيئًا ما في داخلنا يريد أن يحيا ويؤكّد ذاته، شيئًا ما ربما نجهله، حتى إننا لا نراه!» (3، 545؛ V، 209-210). إنَّ قراءة نيتشه، بحَسَب ما أشار إليه جيورجيو كولي (Giorgio Colli)، تعني أن نتعلّم كيفيَّة تلقّي الضربات التي يوجّهها إلينا، لكن تعني كذلك أن نتعلّم كيفيَّة الدفاع عن أنفسنا في مُواجهته (3، 656) إنَّ أفضل موقف نقدي من نيتشه هو أن نحملَ على محمل الجدّ حكمته الخاصة: «أنت دائمًا شخص آخر» (3، 544؛ V، 209).

2. في ثنائه على شوبنهاور قال نيتشه: «إنَّ الطبيعة ترمي الفيلسوف بين الناس كما ترمي السهم، وهي لا تُصوّب بل تأمل أن يُصيبَ السهم مكانًا ما» (1، 405؛ II، 76). وبعد مئة عام على موت نيتشه تشهد القراءات المسيحية له، لا هذه القراءات وحدها، على أنَّ السهام التي لم يكُفَّ عن إطلاقها من قوسه المشدود إلى أقصى درجةٍ، الذي انتهى بالانكسار، قد أصابت هدفها. وفي إمكاننا أن نُطبّق عليه قول إمرسون (Emerson) الذي ذكره في الصفحة الأخيرة من «المُلاحظة قبل الأوان» الثالثة: «احترس إذا أتى الله الأكبر بمفكّر على سطح كوكبنا. كلّ شيء يصبر حينئذٍ في خطر. تمامًا كما يحدثُ عندما يندلع حريق في مدينة كبيرة ولا يعرف أحد ما يبقى في مأمن والموضع الذي ستتوقّف عندَهُ النيران» (1، 426؛ II، 95).

والحريق الذي أشعله نيتشه لم يقترب من لحظة انطفائه. لكن ما علاقته بفلسفة الدِّين وماذا تعني له؟ ويمكن أن يُصاغَ السؤال بطريقة أكثر استفزازًا، فيقال: هل ينبغي فعلًا تخصيص مكانة على مستوى كبير من الأهمية لـ «فيلسوف المطرقة» هذا (6، 57؛ VIII، 59) في بحثنا عن العلاقات بين «العوسج المُلتهب» و«أنوار العقل»؟ لنستبعدْ ابتداءً سوء الفهم الآتي: المطرقة التي ورد الحديث عنها في مقدمة كتابه أفول الأصنام *Grépuscule des idoles*، حيث يستحضر مرة أخرى موقعه «المُباغت»، وبعكس ما يتخيّل بعضهم، ليست مطرقة كسارة، بل هي المطرقة التي يستخدمها الطبيب في فحص ردود أفعال المريض، أو كما يُشير إليه نيتشه أداة سبر تُتيح فحص ما يُخشى أن يُصدر صوتًا مقعّرًا، كما هي حال الأوثان: جوفاء لا شيء في داخلها.

وإذا صدّقنا نيتشه في ما قاله، فإن ما فات مؤسّسي الأديان، فضلًا عن المؤمنين بهم، هو التبصّر النقدي والنزاهة الفكرية التي سَتَسْتَحِثُّهم على تفحّص تجاربهم الخاصة، مُتسائلين: «ما الذي عشتُه بالتحديد؟ وما الذي يحدث في هذه اللحظة في داخلي ومن حولي؟ وهل كان عقلي على بصيرة كافية؟ وهل تُحسن إرادتي مُقاومة كلّ خدع الحواس؟ وهل تملك الجرأة على مقاومة الفانتازيا؟» (3، 551؛ V، 215، trad. mod.). وبصرف النظر عن أنّ هذا السؤال يؤدّي دورًا حاسمًا في بعض المذاهب الصوفية، كما هي حال جان دو لا كروا، يُمكن أن نتساءل: ماذا وضع نيتشه أمام عينيه حين قالَ: «لكننا نحن أيضًا، المُتعطّشين

للعقول، نريد أن نتفحّص تجاربنا المَعيشة بدقّة تُساوي دقّة التجربة العلمية، ساعة بساعة، ويومًا بيوم! إننا نريد أن نكون، نحن أنفسنا، موضوع التجربة وحيوانات المختبر» (3، 551؛ V، 215). نحن نعرف جوابه: إنّ فكرة «أنه يجوز لنا أن نرى الحياة اختبارًا للمعرفة» (3، 552؛ V، 216)، ليست فكرة تحريريّة إلّا إذا كانت متحدّرة من فكرة العود الأبدي.

3. لا أحد يخرج سليمًا من قراءة نيتشه، لأنّه يُجبرنا على مُواجهة الحقائق الجارحة والمُؤلمة بدلًا من أن يكتفي بتلك التي تُواسينا (3، 260؛ II، 230). وتكاد تكون هي أنفُسُها الحقائق التي تجرح اللحم الحيّ (3، 277؛ II، 244) والتي نقبلها بصعوبة لأنها حادّة جدًّا. وبينما يقدّم لنا هايدغر الصيغة الآتية: «يكون الوجود بقدر الظهور»، يُقَدِّم نيتشه الصيغة الآتية: «تكون الفلسفة بقدر الشكّ والارتياب» (5، 580؛ V، 243). إنّ اختراق الشكّ النيتشوي يُشبه اختبار نارٍ حقيقيًّا يخضع له «الحيوان الذي يقدّس الأشياء» والذي هو الإنسان المتديّن.

4. من المُهمّ جدًّا أن نلحظَ أنّ التقوى، كما اللّاتقوى، قد تُخفي في داخلها شيئًا آخر. ولهذا، وَجَّهَ نيتشه إلى مُفَكِّري عصره الأحرار سؤاله عن معرفة المعنى الذي يعيشون به، هم أيضًا، تقوى لا مُسَوِّغَ لها. وقد خاطبهم بالعبارات الآتية: «ماذا تعرفون على وجه التقريب عن طبيعة الوجود ليتأكّدَ لديكم أنّ أكبر فائدةٍ موجودة من جهة الشكّ المُطلق أو الثقة المُطلقة؟» (3، 575-576؛ V، 239). وأكبر خطإٍ هو أن نستنتج من ذلك أنّ العلم وحده يسمح بحلّ مُعضلة هذا الإشكال.

5. يبقى أنّ كلمة نيتشه الأخيرة عن المسيحية، عَدُوّ المسيح، اتخذت شكل اللعنة. فما موقعه في أُفق فلسفة الدِّين التي تستهدف «التفكير في الشأن الدِّيني»؟ في حين أراد عَدُوّ المسيح أن يُصبح كإعلانِ حرب على «اللاهوتيين وكلّ الذين تسري في عروقهم دماء لاهوتية»، أي، كما يحدّد نيتشه، «كلّ فلسفتنا» (6، 174؛ VIII، 166). ومن بين الفلاسفة الذين يُمارسون «لاهوتًا مُتكتّمًا» (6، 176؛ VIII، 167)، نجد بالتحديد الفلاسفة الذين درسوا بمعهد ستيفتلر *Stiftler** بتوبنغن عالم

(*) المقصود بكلمة Stiftler الفلاسفة الذين درسوا بتوبنغن، مثل نوفاليس وهولدرلين وغيرهما من تلامذة كانط ومؤسّسي الرومانسية الألمانية، مع العلم أنّ هيغل كان زميلًا لهم أيضًا بالمعهد. [المترجم]

الأخلاق لدى كانط. وعلى خلفية فلسفة الدِّين الهيغلية، يُمكن أن نتساءل عن مدى كون التفسير النيتشوي لا يُحافظ على تحديد المسيحية بأنّها «دين مُطلق»، مع فارق بسيط هو أننا نفهم المسيحية اليوم على أنها المُطلق الذي ينفي الحياة والوحشية.

6. في حين رأى فيورباخ العالم الدِّيني عالمًا مُتَخَيَّلًا، دفع نيتشه النقد إلى أبعد من ذلك، مذكرًا بأنَّ الأحلام لا تكذب بل تحرف الواقع فحَسْب. والحال أنّ نيتشه يرى أنّ «عالم الوهم الصافي» الذي تعرضه المسيحية علينا «يحرّف الحقيقة وينفيها ويحطّ من قيمتها» (6، 181؛ VIII، 172). وعندما نُشير إلى أنّ لعنته المتعلّقة بالمسيحيَّة تفتقر كليًّا إلى الموضوعية يعني ذلك أننا نقتحم أبوابًا مفتوحة. فالأكثر مُناسَبَةً أن نتساءل، ولو كان ذلك مُفاجئًا، عن مدى كون تعلّق الأفكار النيتشوية عن الدِّين عمومًا والمسيحية خصوصًا بـ «الفلسفة الدِّينيَّة» أكبر من تعلّقها بفلسفة للدِّين. إنَّ جزءًا كبيرًا من أفكاره يبدو لي، في الحقيقة، أنّه قد يُقرَأُ بصفته قواعدَ لغوية لعدم الاعتناق.

من هذه الزاوية، من المناسب أن نتأمّل الفكرة الآتية لنيتشه: «من يقاتل كائنات خرافية عليه الحذر من أن يتحول، هو نفسه، إلى كائن خرافي. وإذا نظرت طويلًا إلى لجّة، فستنظُرُ اللجَّةُ إليك أيضًا» (5، 98؛ VII، 91). لقد كان نيتشه على علمٍ دقيقٍ جدًّا بجاذبية الرغبة في المعرفة (3، 273؛ IV، 240) التي يمكن أن تتحوّل إلى شغف فتّاك. إنَّ ذلك لا يكون بلا مَحاذيرَ، تُعَبِّرُ عنها طريقته التي يقلب بها شعار روسو وشوبنهاور: «سَخِّرْ حياتك للحقيقة *Vitam impendere vero*». والغرور الذي ترجمه هذا الشعار يتحوّل إلى شهامة إن قلبناه: «اجعَل الحقيقة خادمةً للحياة» «*verum impendere vitae*»، متجنِّبينَ «أن تنساب حياتهم بمعزلٍ عن معرفتهم، كوتر غليظ الصوت يرفض أن يتناغم مع المقطوعة» (3، 276؛ IV، 243).

وعطش المعرفة، في نظر نيتشه، هو حاجة تشبه سواها من الحاجات (3، 471؛ V، 139). وهذا يعني أنه يجب تعرُّفُ قوة الدوافع الكامنة وراءَها، بدلًا من أن «نتصوّر العقل بوصفه نشاطًا حُرًّا كلّيًا، كما لو كان يتولّد ذاتيًا» (3، 470؛ V، 140) ويَصْدُقُ ذلك على الجدّية والكلام المُبهم الذي يتميّز به البحث عن الحقيقة التي يُمكن جَعلُها، هي أيضًا، خادمةً لاستراتيجيات التجنّب الذي

على النظرة الجينالوجيَّة أن تُخرجه إلى العلن، بالمُراهنة على أنَّ كلّ ما نُعطيه وزنًا وأهمية يشوّه ببساطة سُلّم القِيَم لدينا (3، 446؛ V، 116). والتجربة غير المسبوقة التي يدعونا إلى مُمارستها هي التساؤل الآتي: «ما مدى تَحَمُّلِ الحقيقة التجسّدَ»؟ (3، 471؛ V، 141، .trad. mod).

وهذا الموقف لا يُوافِقُ واقعية وتجريبية لا تُؤمنان إلا بـ «الوقائع». فما نُسمّيه «الواقع» هو نتيجة تأويل وتقويم. والحال أنّ الواقعي عاجز عن مُراعاة أنّ طريقته في النظر إلى الحقيقة هي ثمرة تقديرات، وتخمينات، وعواطف، واستيهامات العصور السابقة. ثُمَّ إنّ جذور الاعتدال لدى الواقعي تعود إلى الإيمان الساذج بأنه عاجز عن الشُّكْر (3، 421؛ V، 95). والفضيلة الأساسية التي يُشيد بها بوصفها مما بعد الحداثة ومما بعد المسيحية هي النزاهة الفكرية، وهو «فضيلة في طَوْر الصيرورة» (3، 275؛ IV، 242).

7. بعدما تأكّد لدى نيتشه أننا نعيش في «مرحلة انتقالية من عصور الأخلاق» (3، 274؛ IV، 241)، لم يعكف، على طريقة ديكارت، على تحديد «الأخلاق المُؤقّتة»، بل طالب قرّاءه باختبار واسع النطاق يحمل اسم «تحويل كلّ القِيَم». وبدءًا من اللحظة التي تكون فيها النفوس الفانية قد فقدت الإيمان بخلودها، تعثر مجددًا على الحق في أن تختبر نفسها بنفسها. و«شهيد التغيير» هذا (3، 31؛ IV، 31) يقترح على المسيحيين نوعًا من أنواع التجربة النقدية *experimentum crucis*: «حاول أن تعيش وقتًا طويلًا من غير المسيحية، جرِّبْ اجتياز الصحراء حتى تحصل على حقّ في المُشاركة في نقاش السؤال عن مدى كوننا لا نزال نحتاج إليها» (3، 61؛ IV، 55). وما كان يبدو في زمن كتابة الغسق *Aurore* أنّه لا يزال يشكل تحدّيًا، تحوّل بعد قرن من الزمن إلى تجربة جماعية انخرطت فيها على نطاق واسع المجتمعات المسمّاة مجتمعات ما بعد الحداثة وما بعد المسيحية. وهذا يُثبته، من بين أشياء أُخرى، سجال حديث في البرلمان الأوروبي بشأن معرفة مدى كوننا لا يزال لنا حقُّ الحديث عن الإرث الدّيني لأوروبا، أو مدى وجوب أن يغرق كلّ شيء في ليل «الروحانية»، فتُصبح كلّ البقرات مقدّسات، ويستحيل إقامة الفَرْق بين البقرات السِّمان والعِجاف، أو بين البقرات السليمة والمجنونة.

8. وثَمَّةَ إشارة مُهِمّة على نحو خاص بالنسبة إلى فلسفة الدِّين تتمثّل في أنَّ نيتشه يدعونا إلى أن نرفض تشبيه كلّ شكّ بخطيئة، وأن نُقاوم الابتزاز الذي يدعونا إلى الارتماء في الإيمان كما لو أنّنا نرتمي في بحيرة، لنقضي حياتنا في السباحة. إنَّ الصورة التي كنا قد عثرنا عليها في مُراسلات جاكوبي وشلايرماخر، تركت أثرها هنا على نيتشه: إنَّ الإيمان لا يَعبأُ بالعقل وحاجاته النقدية يُمارس العنف ضدّ الطبيعة المُزدوجة في الإنسان (3، 83؛ IV، 73).

9. كتب في 24 من مارس/آذار في عام 1881 إلى إروين رود (E. Rohde) أنَّه ما زال يُدهِشُهُ «عددُ الينابيع التي يتركها الإنسان تسيل في داخله». وقد ألهمته دهشة الجينالوجيّ احتراسًا شديدًا من كلّ أيديولوجيات التقدّم. والذي يريد أن يقيس كلّ شيء بقياس ما قبل التاريخ يعرف أيضًا أنَّ ما قبل التاريخ هذا حاضر في كلّ وقت، أو أنّ بالإمكان أن يعود مُجَدَّدًا (5، 307؛ VII، 263). هذا ما يؤكّده تاريخ قَرْنِنا الذي تركت «الاحتفالات الوحشية فيه» نُدوبًا دامية من غير أن يكون في مقدورنا القول عن الأديان إنَّها كانت من عوامل التحريض الأساسية.

وكتب نيتشه في رسالة موجّهة إلى مجهول، ومُرسلة من تورينو في 27 من نوفمبر/تشرين الثاني في عام 1888: «جئتُ من مئة حفرة لم يجرُؤ أحد على النظر إليها من قبل، وعرفتُ ارتفاعات لم يصل إليها طائر، وعشتُ على الجليد ـ واحترقتُ بالثلوج اللّامتناهية: يبدو لي أنّ البرد والحرّ، في فمي، مفهومان آخران».

وبينما كان كثير من الفلاسفة قد جهدوا ليتأمّلوا العوسج المُلتهب في ضوء برودة العقل «النقدي»، كانت نظرة نيتشه «النقدية» تحترق بالنار الداخلية لعوسجه المُلتهب، فكرة العود الأبدي. إنّه، وهو يُحاول أن يندمج كليًّا بهذه الفكرة مُقتنعًا بأنّها قد تجعله حيًّا أكثر من إله الأديان الحيّ، وقد افترسته رؤياه والتهمته.

هكذا إذن في إمكاننا أن نقرأ قصيدة *Ecce Homo* هذا هو الإنسان، في كتاب العلم المرح:

نعم! أنا أعرف أصْلي

لا يشبع مثل النار،

أفنـى متوهّجًا

كلّ ما أُمسكه يصير ضوءًا

كلّ ما أرميه يصير فحمة

أنا، بلا شكٌّ، أنا لهب [3، 367؛ V، 45]

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Kritische Studienausgabe, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 15 vol., Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 2e éd. 1988 s. *Œuvres philosophiques complètes*, 14 vol., Paris, Gallimard, 1977 s.

لائحة المراجع.

BISER, Eugen *«Gott ist tot». Nietzsches Destruktion des chrislichen Bewußtseins*, Munich, 1962.

BISER, Eugen (éd.), *Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation*, Düsseldorf, 1982.

BLONDEL, Éric, *Nietzche, Le Cinquième Évangile*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1980.

BUCHER, R., *Nietzches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm*, Francfort-sur-le-Main, 1986.

CRÉPON, Marc (éd.), *Nietzche*, Cahiers de L'Herne, 2000.

DELEUZE, Gilles, *Nietzshe et la philosophie*, Paris, PUF, 2e éd. 1998.

FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin-New York, de Gruyter, 1982.

——. *Dialektik der Gewalt. Nietzches hermeneutische Religionsphilosophie*, Düsseldorf, 1984.

FLEISCHER, M., *Der «Sinn der Erde» und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Darmstadt, 1993.

FRANCK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

GOEDERT, Georges, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, Paris, Beauchêne, 1977.

GRANIER, Jean, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éd. du Seuil, 1966.

GRAU, G.G., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Francfort - sur - le-Main, 1958.

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.

HÜBNER, Hans, *Nietzsche und das Neue Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche, Biographie*, 3 vol., Munich, 1978-1979.

JASPERS, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Munich, Piper, 3e éd. 1985.

KÖSTER, P., *Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1972.

LEDURE, Yves, *Lectures chrétiennes de Nietzsche*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

MARGREITER, Reinard, *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer «Neuentdeckung Gottes» im Spätwerk*, Meisenheim am Glan, Berlage Anton Hain, 1978.

PERNET, Martin, *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989.

ROBERTS, Tyler T., *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

SALAQUARDA, J. (éd.). *Nietzsche*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1980.

VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris. Éd. du Cerf, 1974.

——. *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

——. *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Deslcée, 1979.

WILLERS, U., *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck, 1988.

الفصل الثالث

دين اليوتوبيا البشريَّة

- إرنست بلوخ -

كنتُ قد شرعتُ في تحليل النَّموذَج النقدي مُستهلًا بالسؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟». إنَّ كانط، بعدما ربط هذا السؤال بنظريته في فوائد العقل، نجح في تأسيس فلسفة للرجاء تشكّل حلقةً وصل بين العقل النظري والعقل العملي. وهذا التصوّر للأمَل لا ينفصل، فلسفيًا، عن مبدإ المسَلَّمات الكانطي؛ وهو يستند، نظريًا، إلى المبدإ الإصلاحي، مبدإ التسويغ بالإيمان وحده. تلك هي في الحقيقة إحدى دلالات عبارة يجوز لي *Dürfen* التي تعبّر عن النمطية الخاصة بالسؤال الثالث من أسئلة كانط التوجيهية: ما أرجوه لا يُمكن المطالبة به كأنَّه حقّي.

لكن ما الذي يحدُثُ حين يزول هذا التحفّظ «اللاهوتي»، وحين يضع الإنسان نفسه في موضع المُطالب بالرجاء على أنَّه حقّ غير مُستوفى بعد؟ وماذا يستتبع ذلك في التأويل الفلسفي للدِّين الذي ربطه كانط ربطًا وثيقًا بسؤال الرجاء؟ هذا السؤال المُزدوج هو الذي سيشكّل الخيط الهادي لقراءة إرنست بلوخ، التي سأُنهي بها بحثي في الجانب الأنثروبولوجي للنموذج النقدي.

وبِقَدْرِ ما كانت العلاقات بين فيورباخ ونيتشه مُعضلة تقُضُّ مضجع المفسّرين، يُمكن عَدُّ بلوخ بمنزلة الوارث المُباشر لفيورباخ. هكذا كان يَعُدُّ نفسه، وهكذا ينبغي النظر إلى إسهامه في فلسفة الدِّين. وكلّ نِتاجه يُثبت أنَّ مُعادلة فيورباخ التي مفادُها أنّ «الدِّين هو حلم العقل البشري»، لقيت صدى لديه. فهو أيضًا لا يشكّ في أنَّ الدِّين يُمكن أن يكون سرابًا. غير أنَّ المسألة

المهمّة هي معرفة مدى كون العقل البشري لا يحتاج بالتحديد إلى أنْ يتغذّى على أوهام حيوية إذا لم يكن يُريد فعلًا أن يتلاشى. إنّها «الأحلام المتيقّظة» في العقل البشري، أي كلّ تجلّيات التلهّف وقلّة الصبر الطوباوي، التي تسحبنا إلى الأمام، ومن ذلك التجلّيات الدِّينيّة التي تهيّأ بلوخ لتفسيرها. وإحدى عبارات ميكايل تونيسان (M. Theunissen) تقدّم لنا المفتاح الأساسي لتفسير كتاباته: نحن أمام «استئناف تحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا بعقل طوباوي»[1].

وثمّةَ مقطعان شعريان لفيورباخ من كتابه خواطر عن الموت والخلود، يُعَيِّنانِ سَلَفًا الموقع الذي سيسعى بلوخ إلى احتلاله:

الماوراء ليس في حدّ ذاته جميلًا، ليس جميلًا إلّا بالرجاء

ولا يبدو حسنًا إلّا مِن بُعد

أبدًا لن أنزع عن الإنسان رجاء الحياةِ الأبدية

لأنَّ هذا الرجاء هو الملكية الحقيقية[2]

ففيورباخ، كما رأينا، لم يعلّق أهمية كبرى على الرجاء، لأنَّ هذا يَعُوقُ استراتيجيته التبسيطية التي تختزل الفضائل الإلهية الثلاث في اثنتين فحَسْب، وقد اكتسبتا تعبيرين قُدسيين: الإيمان والمحبة. وقد رأى أنّ ليس مُصادفة ألّا يكون للرجاء سرّ مقدس: «سرّ الإيمان هو العِمادة، وسرّ الحب هو المُناولة. ولا يوجد، بالمعنى الدقيق، إلّا سرّان، مثلما لا يوجد غير عنصرين للجوهر الذاتي للدِّين: الإيمان والحبّ؛ لأنَّ الرجاء ليس سوى الإيمان بالنسبة إلى المستقبل؛ فهو، مِن ثَمّ، كـ الروح القُدس، يتحوّل مع الخطإ المنطقي نفسه إلى كائن خاص» (EC، 354؛ 389).

هذا الحُكم الحازم ثمرة عنف تأويلي يُغفل هوامش كاملة من تراث الكتاب المقدّس من العهدين القديم والجديد. ومن بين الكثير من نُصوص

(1) Michael THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, Bonn, Bouvier, p.360.

(2) Ludwig FEUERBACH, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, p.230.

الكتاب المقدّس الأخرى نكتفي بإصحاحين مأخوذين من رسالتَي القدّيس بطرس الأولى والثانية. «قدّسوا في قلوبكم الرب المسيح الحاضر دائمًا لمجاوبة كلّ من يسألكم عن سبب الرجاء الذي فيكم» (بطرس 1، 3، 15). هذا الإصحاح من الكتاب المقدّس الذي اعتاد اللاهوتيون استحضاره لتأسيس الحاجة إلى علم للدفاع عن العقيدة أو لاهوت أساسي يؤكّد الأهمية التي تَصرفها فلسفة الدِّين إلى السؤال الآتي: «ماذا يُسمح لي أن أرجو؟» وإذا أردنا أن نعرف الموضوع الخاصّ بهذا الرجاء فسنجد جوابًا كلاسيكيًّا في الرسالة الثانية: «ننتظر بحسب وعده سموات جديدة وأرضًا جديدة فيها يسكن البر» (بطرس 2، 3، 13).

أقول، استنادًا إلى هذين الإصحاحين، إنَّ استراتيجيَّة بلوخ تجاهَ الديانة اليهودية المسيحية، بل تجاهَ الدِّين عمومًا، تتمثّل في سؤال المُؤمنين عن المسَوِّغ الذي يجعلهم يحملون الرجاء في داخلهم، وهو ما يقتضي من الفيلسوف توضيح المعنى الفلسفي لـ «الأرض الجديدة التي تسكن فيها العدالة». وتَمُرُّ الطريق المعبّدة إلى هذا التوضيح عبر التأويل الشمولي للأحلام بحياة أفضل، وهي الأحلام التي قال لينين عنها إنَّها تسحبنا إلى الأمام.

لمحة عن غنوصية ثورية: «روح اليوتوبيا»

أشار الكتاب الذي وضعه بلوخ خلال الحرب الكبرى ونشره سنة 1918 بعنوان روح اليوتوبيا *Geist der Utopie*، في ذلك الحين، إلى البُؤرة التي سيتركّز فيها كلّ فكره اللاحق: «*Incipit vita nova*!»[3]. ونواته الصلبة مؤلّفة من فلسفة الموسيقى (EU، 51 ـ 192) التي اعتمد في تأويلها على موقف مضادّ للتأويل الميتافيزيقي الذي اقترحه شوبنهاور. إنَّ المقطوعات الموسيقية الكبرى، بدلًا من أن تكون تعبيرات صافية عن الإرادة، تسمح لنا بـ «إلقاء نظرة من داخل نوافذ العمل الفنّي على المشاهد المُحيطة بها» (EU، 147). ومن داخل موسيقى

(3) Ernst BLOCH, *L'Esprit de l'utopie*, trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977, p.11 (abrégé: EU).

بيتهوفن وفاغنر على الخصوص تسمع أصداء عالم لم يوجد بعد كما «تظهر رغبة تشي بعطش لم ينطفئ بعد على هذه الأرض» (EU، 189). إنَّ الموسيقى، بإعطائها إيانا «عربونًا للحياة الآخرة» و«يقينًا بوجود قوة مُتعالية بين السماء والأرض» (EU، 190) تعوّض غياب العرّافين والمتنبّئين: إنَّها تؤدّي دور «عرّافة صوتية» حقيقية (EU، 195).

ولكي نفهم ونفسر ما نستمع إليه في «حفل الموسيقى الهادئ» (EU، 198)، على الفلاسفة أن يبتكروا «ميتافيزيقا للاستشعار واليوتوبيا» (EU، 189) غير موجودة بعدُ. إنَّ الموسيقى تصل روحنا باليقين الصلب: «أنا موجود لكي أخلق وأُبدع» (EU، 205). ويتضاعف هذا باليقين الغامض بأننا لسنا في مستوى ما ننتظره وما يُنتظر منّا: «في حياتنا الباهتة الكالحة بغرابة شيء مُهمّ ليس على ما يُرام» (EU، 207). ويُشبه حكم بلوخ على عصره، من بعض النواحي، حُكم نيتشه. لقد دخلنا حقيقة في عصر العدمية الذي يُوشك أن يقودنا إلى اليأس. والدواء الوحيد لهذه العدمية هو أن نتعلّم مجدّدًا أن نحلم وأعيُننا مفتوحة. ولا نكتفي بالقول إنّ هذه الأحلام اليقظة الواعية ليست ممنوعة علينا، «لأنَّ كلّ ما هو موجود له برجه الطوباوي في الدم» (EU، 210)، بل إنّ هذه الأحلام ضرورة لا غنى لنا عنها الآن أكثر من أيّ وقت مضى.

لكن هل تسمح لنا الفلسفة الحديثة المتحدّرة من كانط وهيغل بأن نتوفّر على مثل هذه الأحلام؟ جواب بلوخ هو النفي. فلأسباب مُتعارضة ومُتكاملة سدَّ هذان الفيلسوفان الأُفق أمام «فلسفة طوباوية» (EU، 250): سَدَّ كانط الأُفق لأنَّ مطلب الكمال الأخلاقي ليس له حدّ زمني؛ وسدّه هيغل لأنّه يَنوطُ بالفيلسوف مهمّة واحدةً هي فهم ما حدَثَ، فهم ماهية *Wesen* **ما - قد - كان في ذاته** *Gewesenheit*.

من هنا تنبُعُ ضرورة إعطاء صيغة للسؤال «الذي يتعذّر بناؤه» والذي تطرحه علينا الموسيقى والفنّ عمومًا. إنّه السؤال عن مدى كون التوتّر تجاهَ ما ليس موجودًا بعد، وهو ما يتجلى منذ اللحظات الأُولى في حياتنا من غير أن يُرضينا، غير ذي معنى، أو هوًى بلا جدوى في النهاية. وإذا كانت العناصر النظرية للإجابة قد توافرت على يد ماركس والفكر الاشتراكي، فإنَّ بلوخ لا يشكّ أبدًا

في أنّ الجواب كان قد استشفّ واستبق في علم الأُخرويات وفي رؤيا القدّيس يوحنا لنهاية العالم، أي في النصوص اليهودية المسيحية. وتُبيّن لنا رؤى المتنبّئ بانموس (Patmos) أنّ «أورشليم السماوية» ستهبط يومًا على الأرض، «مُزدانة كالعروس»، وهذا يعني، بحَسَب ما يُبرزه بلوخ، أنّها لن تهبط بصفتها مذبحًا للقرابين ولا بصفتها عرشًا للنعمة الإلهية (EU، 263).

روح اليوتوبيا وبطلها الدّيني:
- تـومـاس مونتسر -

بعد وقت طويل على ظهور الكتاب الأخير من الكتاب المقدّس المسيحي، كان لأحدهم رؤيا مُشابهة عكف على ترجمتها بالأفعال من غير تأخر: إنّه الإصلاحي الألماني توماس مونتسر (T. Münzer) (1490–1529)، الخصم الكبير للوثر، وهو رئيس فرقة من المعمدانيين أدّت توقّعاته المُلتهبة لِقُرب نهاية العالم إلى جعله مِن أهمّ المحرّضين على ثورة الفلّاحين. هذه الشخصية التاريخية أتاحت لبلوخ فرصة لتحليل روح اليوتوبيا تحليلًا عمليًا في ظرف تاريخي محدّد؛ فإليه أهدى كتابه الثاني عام 1923: توماس مونتسر، لاهوتي الثورة[4].

ويُتيح لنا بيان براغ ضد البابويين (1521) لمونتسر فهم الأهمية التي يَضفِيها بلوخ إلى هذه الشخصية المجهولة عمليًا في أيامها. ففي حين لم يرَ فيه الماركسي كاوتسكي (Kautsky) سوى «عيّنة صغيرة من تصوّف قِيامِيّ»، رأى ترولتش الناطق الرسمي باسم «دين انتفاضة العامة ممّن يعيشون على فُتات الروحانيات»، وتعرّف بلوخ في هذا «الثائر داخل المسيح» (TM، 25) الذي يُمكن أن تُسمّيه كذلك «لاهوتي المطرقة»، ممثلاً نموذجيًا لـ «الغنى الموضوعي في الحلم الواعي» (TM، 23). وقد عرض في فلسفة التاريخ والدّين سيرة حياة هذا الممثّل لحركة الحالمِين *Schwärmer** التي كانَ أحد شعاراتها «Babel,

(4) *Thomas MÜNZER, théologien de la Révolution*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Julliard, 1964; rééd. 10/18, 1975 (abrégé: TM). وبشأن الأبحاث الحالية عن توماس مونتسر، انظر: Gottfried SEEBASS, «Thomas Münzer», *TRE*, n° 23, p.414-436.

(*) صفة أطلقها عليهم الإصلاحيون. [المترجم]

أي: (الكتاب المقدس، والثرثرة، وبابل)، Babil. Bible وينبغي عزل كلّ هذا في زاوية صغيرة والتواصل مع الله» (TM، 28).

وكانَ مونتسر، في نظره، ممثّل تراث ديني دفين ومجهول ينبغي البحث عن جذوره في الكتاب المقدّس لدى أنبياء العهد القديم وفي التيارات القِيامِيَّةِ (TM، 58) الممتدّة في التيارات الألفيّة، والغنوصية، والإشراقية، والصوفية. وأحلامهم الواعية توافق فكرة بلوخ نفسه عن التاريخ، وهي فكرة وجود حلقات مُتواصلة من الانتفاضات التي كانت الحصة الكبرى فيها للذين تجرّؤوا على رفع شعار «القيامة الآن!». كانت رؤاهم وأفعالهم تكشف عن «جوهر الأمر، وهو الوعي الحيّ الدائم لِما لم يأتِ بعد، لِكُلٍّ ما تصبو إليه في الأبد، لِلسُّبُلِ التي لم تُعرف بعد والطُّرق التي لم تُشقّ، والتي علينا أن نسير عليها قُدمًا» (TM، 24).

وقدّم لنا بلوخ، في شخص مونتسر، الوجه الآخر لـ عصر النهضة، مُمَثَّلًا بالرحّالة الروّاد الذين كانوا، مثل كريستوف كولومبوس (Christophe colomb)، مُكتشفي «اللّامتناهي الجديد لـ الرجاء الإنساني» (TM، 87)، والذين انطلقوا بحثًا عن قارة أُسطورية أخرى غير أتلانتيس تحمل اسم «مملكة الله فوق الأرض». لقد قدَّم لنا بلوخ أكثر من عَرْض وصفي لسيرة شخصية تاريخية، إذ قدّم النَّمُوذَج المثالي لِعَرّاف قِيامِيٍّ حرّكته فكرة واحدةٌ ثابتة هي فكرة بلوخ نفسه أيضًا؛ وقد اكتشف لدى مونتسر خلف العوارض التاريخية «فكرة ظلّت دائمًا حيَّة لم تختنق تمامًا داخل محيط من الحقد والظلم، شرارة حاضرة في كلّ مكان، منقولة عبر سلسلة شريفة من التراث السرّي الذي ينطلق من حقل اليوتوبيا الداخلي ومن روحانية مملكة الله، اللذين ليسا سوى فكرة كلّية واحدة مخصّصة للتاريخ البشري» (TM، 147).

وفي مُقابلةِ الطوباوي مونتسر وقف الأيديولوجي لوثر الذي حثّ الأمراء على خنق ثورة الفلاحين بالدم، وهو ما استجابوا له بسرعة. فباكرًا جدًّا، عثر بلوخ إذن على بطله وعلى بطله المضادّ اللذين حَدَّدا تحديدًا كبيرًا قراءته لتاريخ الأديان. ومن نافلة القول التذكير بالجهة التي كان يميل إليها: الثورة المُعادية للبابوية التي اضطلَعَ بها لوثر لم تكن جِهة أثيرة لديه. لقد دمّر لوثر تراتبية الآباء والبابوات والكهنة، لكنه أخلى المكان لآخرين مارسوا القمع بالسيف والسوط. وبإزاء الطاعة والعبودية للسلطة الزمنية التي دعا لوثر إليها ومجّدها، رفع بلوخ

شعار مونتسر التحريضي المُثير: «كونوا شُجعانًا كما لم تكونوا قَطّ!» (TM، 257). ويكفي أن نَقرأ الكلمات الأخيرة في الكتاب لنقِفَ على مدى تبنّي بلوخ هذا الشعار، بعدما أدمج رؤيته الخاصة لِـ «الطوباوية التي يستحيل اقتلاعها» (TM، 306) داخل «تاريخ الثورة الطويل الموجود 'تحت الأرض'» (TM، 305) وقد كان من رُوّادها إخوة الڤالليه Vallée، والتقويون الكاثار les cathares، والڤودوا les vaudois، والألبيجوا les albigeois، والأب يواكيم دو كالابر (l'abbé Joachim de Calabre)، وإخوة الإرادة الطيبة les frères du bon Vouloir، وإخوة العقل الحر ,du libre Esprit، وإيكهارت (Eckhart)، والهوسيون les hussites، ومونتسر والمعمدانيون Münzer et les baptistes، وسيباستيان فرانك (Sebastian Franck)، والإشراقيون les Illuminés، وروسو وروحانية كانط العقلانية Rousseau et la mystique rationaliste de Kant، وويتلينغ (Weitling)، وبادر (Baader)، وتولستوي (Tolstoï).

عالم جديد للمعقولية: الرجاء

بعد خمسة عشر عامًا، عشية الحرب العالمية الثانية، بدأ بلوخ، بعد أن هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية، بتحرير كتابه الفلسفي الأهم: مبدأ الرجاء[5]، وقد أقَرَّ بأنَّ أعماله في مرحلة الشباب عن روح اليوتوبيا ومونتسر كانت لا تزال تحمل بصمات رومنطيقية ثورية تُعوزها الدقة المفهومية. وكان إسهامُهُ الأصيل في فلسفة الدِّين قد قامَ على خلفية مُحاولة رفع الرجاء إلى مقام المبدإ النهائي للمعقولية، وهو أمل كان قد شكّل أوّلَ وهلةٍ في أبعد تقدير مُكوّنًا من مكوّنات الوعي الدِّيني إلى جانب مكوّنات أُخرى. وهذا الرجاء المُستنير *docta spes* (PE، 5؛ I، 17)، هذا الرجاء الواضح المتبصّر، لا يسمح فحَسْب بفهم جوهر الدِّين وتفسير كلّ تجلّياته فحَسْب. فهو يستند إلى أنثروبولوجيا فلسفية تحدِّد الإنسان بصفته الحيوان الطوباوي بامتياز، وهو يُحيل على أُنطولوجيا عامة لا تكتفي بأن تجعل الأمل تحديدًا أساسيًّا للوعي الدِّيني، بل كذلك مبدأً نهائيًا

---

(5) *Das Prinzip Hoffnung*. vol. I-III, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973; trad. Françoise Wuilmart: *Le Principe Espérance*, vol. I-III, Paris, Gallimard (abrégé: PE).

للمعقولية يُتيح لنا تفسير الحقيقة إجمالًا بأنّها سيرورة دينامية تنسحب إلى الأمام بلا توقّف.

والفلسفة التي علمت دائمًا أنَّ التفكير يعني التخطّي والخَرْق، عليها أن تتعلّم مجدّدًا كيفيَّة الرجاء، أي كيفيّة عدم فَصل الأسئلة الآتية: «من نحن؟ ومن أين أتينا؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟» عن السؤالين الآتيين: «ماذا ننتظر؟ وما الذي ينتظرنا؟» (PE، I ؛ I، 9). والحال، أنَّ الرجاء لا يمتّ بقرابة فقيرة (ساندريلّا) إلى الفلسفة التقليديَّة فحسبُ؛ حتى هناك حيث كان الرجاء يشكّل مادة تفكير فلسفي، فهو يظهر في أغلب الأحيان بصفته تعبيرًا عن قدرات خادعة في المخيال، كما رأينا ذلك لدى اسبينوزا. إنَّه يشكّل، بحَسَب بلوخ، أرضًا للفلسفة تكاد تكون غُفلًا: «إنَّ الرغبة *desiderium*، الميزة الشريفة الوحيدة لدى كلّ البشر، لا تزال بِكرًا. وما ليس في الوعي بعد، ما لم يحدث بعد، مع أنَّه يَفْعم عقول كلّ البشر وأُفق كلّ الكينونة، لم يجد بعد حتّى صياغة ولم يُستوعب في مفهوم» (PE، 4؛ I، 12، trad. mod.). هذه الثغرة هي التي سعى بلوخ إلى سدها في كتابه مبدأ الرجاء، واضعًا نُصب عينيهِ مُهمّة إبراز الخِزانة الضخمة للمُمكنات اليوتوبية الموجودة في كلّ مكان من العالم.

واكتسى بحثه، من الخارج، شكل «موسوعة رجاءات» ضخمة (PE، 16؛ I، 27) من مختلف تعبيرات الوعي الطوباوي؛ ولا يعدو الأمر كونه جَردًا مستفيضًا لمُجمل الأحلام الاستباقية التي أنتجتها البشرية. وقد انطلق من استحضار «الأحلام النهارية الصغيرة» المصاحبة لمُختلف أعمار الحياة البشرية، من الطفولة إلى الشيخوخة ومرورًا بالمُراهقة. ثم طوّر بلوخ، بعد ذلك، تحليلًا للوعي الاستباقي الذي يوفّر آساسًا أنثروبولوجيًا وأُنطولوجيًا لتصوّره للرجاء الذي رفعه إلى مستوى مبدإ المعقولية النهائي. والقسم الأخير من الكتاب يستعيد جَردَ تعبيرات الوعي الطوباوي، مركّزًا على الصور المرآوية التي تصلح أن تكون دعمًا لأحلام الهرَب من الواقع، ورواجهات المَحالّ والحكايات حتى السينما والمسرح مرورًا بكاتالوغات وكالات السفر. هذه الأحلام بعالم أفضل، استُبدلت، على صعيد أكثر إعدادًا، باليونوبيات الطبية، والاجتماعية، والتقنية، والفنّية، والفلسفية التي تسعى، على غرار ما فَعَلَ توماس مور (T. More)، إلى منح الصلابة والثبات لرؤية عالم بديل أفضل من الذي نعيش فيه اليوم.

ولم يبقَ سوى اجتياز خطوة أخيرة، لنتساءلَ عن الشروط التي يُمكن أن نتحقّق فيها أحلام لجنّة Eldorado أسطورية يمكن أن تتحقّق هنا والآن. «يُريد الإنسان أخيرًا أن يدخل هنا والآن *hic et nunc*، أن يُصبحَ هو نفسه، يريد أن يعيش فعلًا في امتلاء اللحظة لا في انتظار مُستقبل بعيد. والإرادة الطوباوية الحقيقية ليست أبدًا تطلّعًا لانهائيًا، بل إنّها، بعكس ذلك، لا تبحث عن المُباشر، وتريد أن يكون اللّاتملّك الذاتي لوجود المرء وكينونته هناك مكشوفًا، ومُوضحًا، ومغمورًا بسعادة وافية» (PE، 15؛ I، 27-28). وما لا يبدو، في النظرة الأولى، سوى الحُلم بمكان آخر يستحيل بلوغه، ينبغي أن يُفضي إلى هُويّة جديدة وأن يعثر على مكانه وأرضه الموعودة.

وقد تركّزت قائمة صُوَر الرجاء التي ابتدعتها البشرية لتحدّي الموت في مظاهر الرجاء التي يُولّدها الوعي الدِّيني. «الموت، وإلّا فأين يكون انتصارك؟»: ذاك هو التحدّي النهائي الذي ينبغي أن يُواجهه الرجاء؛ وذاك هو أيضًا التحدّي الذي أراد أن يُواجه الدِّين. «كلّ الأخبار السارة عن الخلاص التي يتشكّل منها المتخيّل الدِّيني تبلغ ذروتها في الأساطير التي تقف في وجه الموت والقدر: أخبار وحكايات عابرة وكذلك أُخرى ذات نواة إنسانية تتطلّع آخر الأمر إلى الفداء الذي يخلّصنا من الألم، كما تتطلع إلى حرية 'مملكة الله'» (PE، 16؛ I، 26، trad. mod.).

«ماذا ننتظر نحن؟»: الإنسان حيوان طوباوي.

الإنسان، هذا الحيوان العاقل، هو أولًا حيوان «طوباوي». وهو يرى أنّ أفعال العيش، والتفكير، وتخطّي الحدود تحمل المعنى نفسه. فحيث تُوجد حياة، تُوجد غرائز وحوافز. ويُعَرِّفُ بلوخ، على طريقة فرويد، الإنسان بأنّه كائنٌ غريزي. لكنه، بدلًا من أن يُشير إلى الرباط التأسيسي القائم بين الغريزة والرغبة، يشدّد على واقع أنّ الرغبات (*Begierden*)، حالما تصير واعية، تتحوّل إلى أُمنيات (*Wünsche*): «ليس الإنسان قادرًا على أن يرغب فحَسْب، بل هو قادرٌ على أن يتمنّى أيضًا. والأمنية أوسع من الرغبة كثيرًا، وأغنى بالألوان» (PE، 50؛ I، 63).

ونُحدِثُ أطروحة بلوخ الأنتروبولوجيّة الأساسية، التي تجعل الإنسان حيوانًا منمنيًا أكثر منه حيوانًا راغبًا، قطيعةً مع أهمّ مُمثّلي التحليل النفسي، سواءٌ أتعلّق الأمرُ بمفهوم الليبيدو الفرويدي، أم بنظرية يونغ (Jung) في النُّمُوذَج المثالي، أم

بنظرية أدلر (Adler). أمّا يونغ، فهو ليس في نظره سوى تلميذ ضالّ و«فاشي صغير» من إنتاج فرويد. وغالبًا ما يكونُ فرويد هو الذي يُعَدُّ خصمًا جديرًا بالتقدير، ذلك أنَّ السؤال النقدي هو المُتعلّق بمنزلة اللّاوعي. إنَّ اللّاوعي الفرويدي لا ينطوي، في نظر بلوخ، على أيّ شيء جديد، بل ينطوي على قديم مجهول ومكبوت، كما أنَّ اللّاوعي في التحليل النفسي «ليس أبدًا ما لم يدخل بعد في الوعي، وهذا عنصر متدرّج إلى الأمام في حين أنّ اللّاوعي متدرّج إلى الخلف في تراجع ونكوص» (PE، 61؛ I، 75). إنَّ اللّاوعي المتدرّج إلى الأمام هو ما يسعى بلوخ إلى تعريفه، مُتهمًا التحليل النفسي بإغفال الدور الأساسي للجوع.

فالجوع غير المُشبع هو السند الأساس لكلّ أُمنياتنا. فهو يؤدّي إلى تصنيف للانفعالات الأوّلية إلى مجموعتين أساسيتين: الانفعالات المُمتلئة أو المُشبعة (الحسد، والطمع، والاحترام، إلخ)، والانفعالات الانتظارية أو الترقّبية أو الاستباقية (القلق، والخوف، والرجاء، والإيمان) (PE، 82؛ I، 96). وهذا التنميط يسمح بأن ينقل إلى خانة الرجاء ما يصنّفه هايدغر في خانة القلق: إنَّه الأكثر أهمية من بين الانفعالات الانتظارية، أي التبرّم، والحقد، *Grundstimmung*، وهو الحال الوجداني الأساسي الذي يفتح الإنسان على كلّ ما في الكينونة، كاشفًا أمامه أوسع الآفاق المُمكنة: «الرجاء، هذا التأثير المُضادّ للقلق والخوف، هو الأكثر إنسانية من بين كلّ الانفعالات، وهو ليس مُتاحًا لغير البشر، كما أنّه مُتمحور، في الوقت نفسه، على الأُفق الذي هو أكثرُ الآفاق اتّساعًا وضياءً» (PE، 83-84؛ I، 97).

ويتحقّق هذا الانفتاح تحقُّقًا ملموسًا من طريق أحلام اليقظة (*Tagträume*)، ويؤدّي التمييز بين أحلام اليقظة وأحلام النوم دورًا بارزًا في أنثروبولوجيا بلوخ. فأحلام النوم انبعاثات من حيوان الرغبة التي ينبغي تركها للتحليل النفسي. أمّا الأحلام النهارية التي تعبّر عن أمنيتنا بحياة أفضل، فهي شأن مُختلف تمام الاختلاف. ففي حين تستخدم الهذيانات الليلية بقايا الحياة النهارية وتشوّهها، يبدو العكس غير صحيح: «الحُلم الواعي اليقظ ليس تمهيدًا للحُلم الليلي» (PE، 96؛ I، 109). أو يُعَبَّرُ عن ذلك تعبيرًا مجازيًا فيُقال: «القصر في إسبانيا ليس

غرفة الانتظار في المناهات الليلية، بل ينبغي عَدّ هذه الأخيرة سردابًا سُفليًا للقصر الذي يُبنى في وضح النهار» (PE، 98؛ I، 111).

فالقصور في إسبانيا هي، بلا شكّ، التي كان لها موقع مميز لدى بلوخ. وفي هذا النوع من التخيّلات (أو الرؤى التي قد تكون كلمة أدقّ)، لا وجود لمُضايقة تتميّز بها الأحلام الليلية التي قد تصل إلى حدّ الكابوس. أمّا في التخيّلات فيظلّ المرء سيّد نفسه، لأنَّ الأنا لا تكون فيها ضعيفة. وقد قدّم بلوخ الدليل على هذا الفَرْق بمُقارنة تحدّث فيها مطوّلًا عن مشروعه: يُمكن مقارنة تأثيرات الأحلام الليلية والنهارية بتأثيرات الأفيون والحشيشة (PE، 99؛ I، 112).

والفَرْق الثالث الذي يحمل أكثر من معنى هو أنَّ الأحلام الليلية تحجزنا داخل حقل خاصّ جدًّا وحميمي، في حين تبغي أحلام اليقظة عالمًا أفضل مع الآخر ولأجله، وهي لا تسمح بالتواصل فحَسْب، بل غالبًا ما تطلبه من الكينونة. وفي هذا السياق، أدخل بلوخ مُقارنة أُخرى سنرى لاحقًا أهميتها في فلسفة الدِّين لديه: أحلام النهار أقرب إلى هذيان المُصاب بالبارانويا ومكائده منها إلى هذيان المُصاب بفُصام الشخصيَّة (PI، 104؛ I، 117). إنَّها انبعاثات وتعبيرات «البومة الملتهبة لمينرڤا المجنونة، وإن كانت راغبة في إضاءة أشعة الفجر الآتي» (PE، 105؛ I، 118، .trad. mod).

والعلامة الرابعة المميّزة لأحلام اليقظة تُعارِضُ نظرية التسامي الفرويدية، لأنَّها تقتضي الانتقال إلى الفعل: «المخيّلة النهارية، تمامًا كما الحُلم الليلي، تنطلق من الأُمنيات، لكنها تُلاحقه جذريًا حتى النهاية، وهي تُريد بلوغ المكان الذي تتحقّق فيه» (PE، 107؛ I، 121، .trad. mod). فهي، لهذا، لا تحتاجُ إلى أن تُنبَش أو تؤوّل، بل تحتاجُ إلى أن تُنقّى، وتصوَّب، وتصير ملموسة (PE، 111؛ I، 125).

وانتقد بلوخ، للسبب نفسه، بشدّةٍ التصوّر الهايدغري للقلق بصفته حالةً وجدانية أساسية؛ والرجاء، عندَهُ، أكثر من مجرّد حالة وجدانية أساسية لـ الدازين (*Dasein Grundstimmung*)؛ يجد نقيضه في اليأس. إنَّ فينومينولوجيا الأحلام النهارية توفّر أساسًا أنثربولوجيًا مُختلفًا لتفسير تقدّم الذات الذي يجعله هايدغر

التحديد الأساسي لكينونة الوجود، في الوقت الذي يُعارِضُ فيه اللّاوعي الفرويدي: إنَّه «ما قبل الوعي» بمعنى ما لم يصرْ وعيًا كاملًا بعد، أي استشعار الجديد وحَدْسه. وفي هذه الحالة تصير الرغبة الطوباوية هي أكثر الخواصّ أساسية من بين كلّ الخواصّ البشرية. وما قبل الوعي هذا، الذي يُمكن أن نُسمّيه أيضًا «المخيال الاستباقي»، له قدرة خلق مميّزة معروفة بنمطياتها الثلاث: الحضن، والإيحاء، والتفسير المعقّد.

فما الشروط التي تسمح لما قبل الوعي الآفل بصُوَر مُتفاوتة بأن يتحوّل إلى وعي وإلى معرفة؟ مُنذُ اللحظة التي يُصبح فيها 'ما لم يُصبح وعيًا بعد' واعيًا لِفعله، وتُصبح مضامينه مادة للمعرفة والعلم، يُمكن الحديث عندئذٍ عن «وظيفة طوباوية» (PE، 163؛ I، 177). هذه الفكرة التي تحمل صدى قول ماركس: «سيظهر عندئذٍ أنَّ العالم يمتلك منذ زمن بعيد الحُلم بشيء ليس عليه أن يمتلك غير الوعي لَهُ ليمتلكه حقيقة» (PE، 177؛ I، 190)، تحكم كلّ أفكار بلوخ اللاحقة. وتقضي المُهمّة النقدية بتمييزها من الوظائف المتقاربة والمُتعارضة لـ الأيديولوجيات التي تُضفي المشروعية، ولـ النماذج البدائية المرتبطة بالتكثيف، ولـ المُثُل العليا المتصلة بالكمال،ولـ المجازات والرموز المركّزة على معانٍ ودلالات وقِيَم (PE، 169؛ I، 182).

«ما الذي ينتظرنا؟»: أُنطولوجيا ما «ليس بعد».

السؤال الحاسم هو: هل للوظيفة الطوباوية مُرتكز في الكينونة نفسها، بمعزل عن المكانة الأساسية التي تحتلّها في الأنثروبولوجيا؟ إننا ننتقل من الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا مع أُطروحة «أنَّ «ما ليس وعيًا بعد» في مُجمله هو التصوّر النفسي على جبين عالم ما لم يُصبح بعد في عصرٍ ومُحيطه» (PE، 143؛ I، 156). ولأنّ الإنسان كائن غير مكتمل، تُشَكِّلُ الأحلام النهارية الزبد الذي تخرج منه الزهرة Vénus بين وقت وآخر. والشيء نفسه يَصْدُقُ على العالم والحقيقة إجمالًا. والمُقابل الموضوعي للرجاء هو عالم لا يزال في طور الصيرورة، غير مُكتمل، وواقع في سيرورة مُستمرة: «ما من شيء سيتخذ الصورة الجديدة التي تُقاد بالأمنية لو كان العالم مغلقًا، ولا يتكوّن إلّا من وقائع جاهزة،

ونهائية، ومكتملة، بل لا يتكوَّن العالم إلّا من سيرورات أي علاقات دينامية لم يُحرز الصائر (الذي صار) بعد انتصاره النهائي فيها» (PE، 225؛ I، 237).

إنَّ بلوخ، بعدما انفتح على المسائل الأُنطولوجيَّة، راح يهتمّ باستخراج مقولات توجيهية من «أُنطولوجيا ما ليس بعد». إنَّها المقولات «المناضلة» سواء أكانت نظرية أم عملية لـ «الجبهة» و«الجديد» و«النهائي». وفي هذه الأُنطولوجيا يُصبح الممكن أكثر واقعية من الواقع الذي تقدّمه لنا «عبادة أوثان الوقائع المزعومة» (PE، 256؛ I، 268، .trad. mod)، وهو ما يتجلّى في التجريبية المحدودة. ويعترض بلوخ على هذه التجريبية وعلى صُوَرها المختلفة بأُطروحته الذاتية التي مفادُها أنّ «اليوتوبيا الملموسة موجودة في أُفق أيّ واقع، والإمكان الواقعيّ يشدّ إلى أقصى درجةٍ الميول الكامنة الديالكتيكية المفتوحة» (PE، 258؛ I، 269-270).

والقسم الأُنطولوجي الخالص من كتاب مبدأ الرجاء يكتمل ويختتم بشرح مطوّل لأُطروحات ماركس الإحدى عشرة عن فيورباخ (PE، 288-334؛ I، 301-344)؛ إذ يوزّعها بلوخ على ثلاث مجموعات: واحدة تتعلّق بنظرية المعرفة (5، 1، 3)، وأُخرى تتعلّق بالأنثروبولوجيا والتاريخ (4، 6، 7، 9، 10)، واثنتين تتناولان العلاقة بين النظرية والمُمارسة (براكسيس) (2، 8)، وهي تبلغ الذروة في الأُطروحة الأخيرة الحادية عشرة: «لم يكن همّ الفلاسفة سوى تأويل العالم بطرائق مُختلفة، لكن المُهمّ هو تغييره» (PE، 319؛ I، 331). ويذكّر بلوخ، بِحق، بأن هذه الأُطروحة لا تستهدف الفلسفة بحدّ ذاتها، بل تستهدف ورثة هيغل من أمثال باور (Bauer) وشترنر (Stirner). وهي لا يُمكن أن تختزل في منظور براغماتي يضحّي بالنظرية على مذبح التطبيق العملي المنفعي، بل هي توفّر لبلوخ رافعة أرخميدس التي تُتيح له اقتلاع العالم من جذوره لتفتحه على امتلاء ما ليس بعد، من خلال مزج الماء بالنار، والحاضر وعتماته من جِهة، بالوضوح الكبير في المستقبل الطوباوي من جِهة أُخرى. «لا شيء يصلح في مُواجهة اليقين الطوباوي إلّا يوتوبيا متورّطة في حربٍ لا نهاية له؛ لذلك، لا تنتهي الأماني اللّامتناهية إلى شيء، بل هي تتغلّف في عملية مُطاردة تقود إلى الجحيم. ومثلما ينبغي أن تأتي وقفة فتضع حدًّا لتعاقب لحظات هاربة ولذّات عابرة، كذلك ينبغي أن يحلّ الحاضر محلّ اليوتوبيا، أو في الأقل أن

تنطوي اليوتوبيا على حاضر طوباوي أو حاضر طموح *in spe*؛ إنَّ ما ينبغي بلوغه في نهاية المطاف، حينَ لا تعود ثمة ضرورة لأية يوتوبيا، هو **الكائن الأسمى** الشبيه باليوتوبيا» (PE، 366؛ I، 377).

إنّ كلّ فلسفة بلوخ تنبني على رهانَيْن شِبه باسكالِيَّيْن، يُقيّدان رهان أن تُصبح نقطة أرخميدس هذه محلًّا يُمكن بلوغه فعلًا، بدلًا من أن تظلّ نقطة هربٍ تبتعد كلّما تقدّمنا، ورهان ألّا يُصبح «مبدأ الرجاء» ظلًّا لـ «اللّانهائي السيئ» الذي أشار إليه هيغل. وهاهنا بالتحديد يطرح السؤال عن معرفة الشروط التي يُصبح معها «اللّامكان» *(u-topos)* وطننا ومملكتنا الإلهية، وهنا بالتحديد تنتبه فلسفة بلوخ إلى الدِّين وتجلّياته. إنَّه يتناول ذلك تحديدًا وحصرًا في ضوء السؤال عن مدى إمكانِ الأملِ الطوباوي أن يوفّر لنا مُعادل الخير الأسمى، «هُويَّة مخبوءة في الأساس المُظلم لكلّ الأحلام الواعية اليقظة، ولكلّ الآمال وكلّ اليوتوبيات، هُويَّة تتشكّل منها، في الوقت نفسه، الخلفية الذهبية التي ترتسم عليها كلّ اليوتوبيات الملموسة» (PE، 368؛ I، 379).

الهوية الطوباوية: الدِّيـن

الإرث الهيغلي والفيورباخي.

قبل أن ننتقل مباشرة إلى صفحات مبدأ الرجاء التي تُعالج موضوع الدِّين، لنقُلْ كلمة عن الطريقة التي اختارها بلوخ لمُواجهة تراث فلسفة الدِّين. فثَمَّةَ اسمان هنا كان لهما أثرٌ حاسِمٌ: هيغل وفيورباخ.

1. من هيغل عندَ بلوخ؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي تحليل المؤلّفات والنصوص الكثيرة التي خصَّص له فيها تحليلًا مفصّلًا. أما ما يتعلّق بفلسفة الدِّين الهيغلية، فالجواب بشأنها لا يترك ظلًّا للشكّ: هيغل عندَ بلوخ هو، بدرجةٍ كبيرةٍ، هيغل عندَ فيورباخ. هذا ما يُمكن أن نتثبّت منه عند قراءة الفصل المخصّص لفلسفة الدِّين *Religionsphilosophie* الهيغلية في كتابه **الذاتي - الموضوعي** *Subjekt - Objekt*[6].

(6) ***Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel***, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1972 (abrégé: SO).

وفي البداية، سحر هيغل بلوخ عندما ندَّدَ بالشعور بالتبعية المُطلقة، الذي قد يُناسب الكلاب (SO، 315). إنَّ إقصاء الديانة التي تُرَسِّخُ كلّ أشكال الخنوع يُوازي تعرية وَهْم فكرة العالم الآخر، وهو ما يتحقّق في التأويل الهيغلي للمسيحية. والنصّ الهيغلي، الذي يقول إنَّ معرفة الإنسان بالله تُطابِقُ، داخل الدِّين، الصورةَ التي يكوّنها الله لِنفسه في الإنسان، يعني، عندَ بلوخ، أنّ الإنسان هو حضور الله على الأرض. ومثل هذا الحضور، يُضيف متأثّرًا بفيورباخ، «يبدّد سماء العالم الآخر، ويجرّده لمصلحة ما يملكه العقل الحرّ من معلومات عن أعماقه الخاصة به» (SO، 322).

وهو يرى أنّ هيغل يحُلُّ السؤال المركزي في المسيحية: *«Cur Deus homo»* «لماذا صار الله إنسانًا»؟ بالمعنى الأنثروبولوجي في حدوده المنطقية (SO، 323). فقد قدَّرَ بلوخ أنَّ تحليل المسيحية الذي لا يكتفي بمجرّد النفي المجرّد والجاف، بل يتبنّى إرث المسيحية، ينبغي أن يبتدئ بتأمّل فلسفة الدِّين الهيغلية. ولا شكَّ في أنّه لا يُغفل أننا نجد لدى هيغل أفكارًا أخرى تجعله على النقيض من فيورباخ؛ لكن ذلك، في نظره، مجرّد حالات خروج عن العادة (SO، 328) يُمكن التغاضي عنها، بتفضيل العناصر البروميثية والهرطوقية التي يُوضحها جيدًا التفسير الهيغلي لحكاية السقوط التوراتية التي تكون فيها «أفعى الجنة يرقة لإلهة العقل، إن صَحَّ القول»[7] (so، 335).

إنّ بلوخ، بتأكيده، خلافًا لِما قد يقرّره الواقع، أنَّ الأفعى المُغوية، لا بومة مينرفا، هي الرمز الأساسي في فلسفة الدِّين الهيغلية (SO، 336)، يعرف جيدًا أنَّ ثمة غِواية لم يقع هيغل في حبائلها: غِواية تعريض العقل المُطلق (الله) «للجّة ذعر ممكن ولنجمة رجاء مُمكن» (SO، 337). ولم يكن مُخطئًا حين عاب على التفسير الهيغلي للعهد القديم أنّه تجنّب الحديثَ كليًّا تقريبًا عن الله المحرِّر الوارد في سِفر الخروج كما ورد لدى الأنبياء، كما أنّه يُشير بِحَقٍّ إلى أنَّ من

---

(7) يستعيد بلوخ المعادلة نفسها في:
Atheismus im Christentum. Die Religion des Exodus und des Reichs, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, p.197-198; trad. Éliane Kaufholz et Gérard Raulet: *L'Athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume*, Paris, Gallimard, 1978, p.223 (abrégé: AC).

المجافاة الصارخة للحقيقة ربط المسيحية بروما لا بالنبوة في الكتاب المقدس (SO، 344). لقد كان على هيغل، بحَسَب ما اقترح بلوخ، بدلًا من العكوف على بحث تأمّلي في عقيدة الثالوث، أن يُصغي أكثر إلى صوت أفعى الكتاب المقدّس وهي تَفُحُّ: «ستكونون مثل آلهة»، وبهذا الاقتراح يكون قد ربط فلسفة الدِّين بوِجهة أُخرى ليس فيها أيّ شيء هيغلي.

2. يُعَدُّ فيورباخ، أكثر من هيغل، السلف الحقيقي لبلوخ، ولو لم يكن فيورباخ قد خصَّصَ، مثل هيغل، مساحة واسعة للإسخاتولوجيا. فالتأويل الذي اقترحه بلوخ المتعلّق بالمُحتوى الأنثروبولوجي لأُطروحات ماركس عن فيورباخ يُبيّن مدى تبنّيهِ حُكم ماركس على نواقص الاختزال الأنثروبولوجي للدِّين عند فيورباخ. والاعتراض الأساسي هو الآتي: إذا كان البشر يُضاعفون عالمهم، فليس السبب هو أنّ الوعي الراغب المتمنّي ممزّق لديهم. فهذا الوعي، ومعه العالم الدِّيني الذي يعكسه، يعتمد على تمزُّقٍ أقربَ، هو التمزُّقُ الاجتماعي» (PE، 307؛ I، 319).

والاختزال الأنثروبولوجي في الاستلاب الدِّيني لا يكون كاملًا إلّا إذا أفضى إلى نقد الأيديولوجيا. وفي العمق، رأى ماركس كما رأى بلوخ، أنّ النقد الفيورباخيّ للدِّينِ لم يتعرّضِ للمضامين الجوهرية للوعي الدِّيني؛ لأنّه يكتفي بمجرّد إنزاله من السماء الأسطورية ليُعيده إلى الأرض. ويزدادُ الخطر حين تستطيع المضامين التي انتُزعت الأسطرة عنها العودة إلى التأثير في البِنى الاجتماعية في العالم الدنيوي، مُحدثة فيه استلابًا أشدّ ضررًا. إنَّ فيورباخ يعرض علينا نُسخة كاريكاتورية من موعظة الجبل التي تحظر أيّ حقد على الطغاة (PE، 316؛ 320). إنَّ نقده للدِّين يحُول دون الوصول، بِحَسَب ما ذكرَ ماركس، إلى النهاية المحدَّدة التي كان سيفود إليها النقد الحقيقي: «الأمر القاطع القاضي بقلب كلّ الشروط التي تجعل الإنسان كائنًا ذليلًا، مُستعبَدًا، تائهًا، مُحتقرًا» (PE، 308؛ I، 319-320).

«الاحتمال الكبير»، الموت ضد اليوتوبيا بامتياز.

في مبدأ الرجاء، يعرض بلوخ في القسم الخامس منه فلسفته في الدِّين، وموضوعها الذي يضعه بلوخ في حاشية بحثه. فالموضوع، كما تُشير إليه الصورة

المذكورة سابقًا، هو تسليط الضوء على «الخلفية الذهبية التي تنسج عليها كلّ اليوتوبيات الملموسة». وهذه الخلفية هي التي تُتيح لنا رؤية «الصُور ـ الأمنيات في اللحظة المُستجابة»، ومنها تلك التي تتولّد من الوعي الدّيني والتي تحتلّ مكانة خاصة جدًّا. إنّها تُشير إلى «الوطن» العجيب الذي يمضي نحوه الوعي الدِّيني والذي من غيره لا يكون سوى نسخة جديدة من «اللّانهائي الرديء» لهيغل.

وقبل أن نحلّل إسهامَ الدِّين في تحقّق الهوية الطوباوية، من المُهمّ تحديد الموقع الذي يُعيّنه بلوخ له في مساره الإجمالي. إنّ الدِّين يتدخّل بالتحديدِ عندما يبدو أنّ المخيال الطوباوي قد انكسر على الصخرة التي هي أصلبُ الصخور، أي الموت، ناطقًا بكلمة النهاية المحتومة، ليتحوّل إلى «يوتوبيا مُضادّة بامتياز» (PE، 1297؛ III، 230). إنّ بلوخ يُخَصِّصُ لهذا الموضوع عددًا من الصفحات مُساويًا لذاك الذي خصّصه لتحليل الدِّين، بالمعنى الدقيق. وهو في ذلك يسير على نهج فيورباخ، بحَسَب ما يظهر في إشارةٍ مباشرةٍ إلى خواطر عن الموت والخلود (PE، 1357، III، 290).

غير أنّه يفعل ذلك من منظور مُعاكس تمامًا. أوّلًا، لأنّه يضع نقد الرغبة في الخلود الفردي ضمن لوحة تاريخية أوسع كثيرًا من لوحة فيورباخ، ومِثلَما درس في البداية الصُور ـ الأمنيات للحياة التامة المُنجزة التي تصوّرها لنا الأخلاق والفنّ والموسيقى، سعى إلى تسليط الضوء على اليوتوبيات الدِّينيَّة كما الدنيوية التي تتجلّى وظيفتها في انتزاع انتصارها على الموت (PE، 1301، III، 234). ولم ينتهِ فيورباخ إلى أنّ مُواجهةَ الموت، ولو لم نؤمن بالسماء ولا بالآخرة، تستحضر «إيمانًا بالرجاء»، تحت طائلة السقوط في اليأس، أو تستدعي، بحَسَب ما هو شائع غالبًا اليوم، استراتيجيات غير موفّقة تقوم على الجحود والتمنّع.

وقد انتشرت أفكار بلوخ بفعل تأثير الفكرة الكيركيغاردية عن «الرجاء ضدّ أيّ رجاء يُتيح لنا أن نجتاز ليل اليأس الحالك». لكنه تأثّر أيضًا بتوجيه العبارة التي نطق بها رابليه (Rabelais) قبل أن يموت: «إنني أتقدّم نحو الاحتمال الكبير» (PE، 1298؛ III، 231). فإلى هذه الناحية أو تلك، إلى ناحية اليوتوبيات الدِّينيَّة عن الحياة بعد الموت، أو إلى ناحية العلاقات التي يُقيمها

الوعي الدنيوي مع الموت لكي يُعطيه معنى، يظلّ السؤال واحدًا عن معرفة اليوتوبيات القادرة على إضاءة «هذا الليل الذي لن يعقبه صباح في هذا العالم» (PE، 1299؛ II، 232).

وتظلّ أطروحة بلوخ الأساسية على الصعيد الدّيني هي أنَّ أيّ إيمان باستمرار الحياة بعد الموت لا يؤدّي بالضرورة إلى صراع من أجل مجهود ماهية الفرد *conatus essendi* الذي لا ينجح في الانفصال عن أناه الصغرى الأنانية. إنَّ فيورباخ لم يرَ إلاَّ أحدَ وجْهَي الميدالية: أحلام الإيمان الكاذبة التي وضعت أقنعة على واقع الموت؛ لكنه أغفل الوجه الآخر: فالإيمان باستمرار الحياة بعد الموت «أضاء أيضًا هذه الواقعة بنوره» (PE، 1304؛ III، 237). والجَرْدُ الذي وَضَعَهُ، ابتداءً بطقوس الموت القديمة وانتهاءً بالرغبة البوذية في وقف كلّ الرغبات، بحَسَب ما عبّر عنه «كتاب الموتى» *Bardo Thödol* في التيبت، يُوضِحُ تعَقّدَ صُوَر الحياة بعد الموت وصُوَر الأماني والرغبات التي تتولّد منها. إنّها قائمة مُدهشة من المسَوِّغات التي يكشفها لنا امتحان هاديس (Hadès) اليوناني، وشاؤول (Shéol) اليهودي، المتعلّق بدولاب أورفيوس (Orphéos) للموت والانبعاث في عجائب إليوزس (Eleusis)، وبهجرة النفس إلى السماء في الأساطير الغنوصية، وبالفنّ المصري، التي تقدّم للبشرية الصورة ـ الأُمنية لِـ «السلام في الموت» (PE، 1323؛ 256). إنَّ صلابة جثمان المومياء تَرمِزُ إلى الوجود الكامل الذي لا يلحقه شيء من التغير أو من تقلّبات الصيرورة.

إنّها أُمنيات طوباوية أُخرى نجدها في صُوَر الكتاب المقدّس أو الصُّوَر القِيامِيَّة لِـ يوم الحساب وبعث الموتى التي يؤدّي فيها التعطّش للعدالة والثواب دورًا ملحوظًا (PE، 1324؛ III، 257). وهناك صُوَر أُخرى كذلك موجودة في الصُور القرآنية للآخرة التي تبدو مخصّصةً، في المقام الأوّل، للمُحاربين المُشاركين في الجهاد. إنَّ تأويلَ بلوخ للرُّؤيا اليهودية المسيحية ليوم القيامة يتضمّن بذرة الأُطروحة الأساسية التي يُبلورها ويُطوّرها في كتاب الإلحاد في المسيحية: حتى إذا كان يوم الحساب مؤجّلًا لدى معظم معاصرينا «الأزمان القيامية» فإنَّ الفكرة نفسها عن مثل هذا اليوم تحتفظ بمعناها الثوري (PE، 1331؛ III، 264)!.

وكان بلوخ يَعِي، بلا شكٌ، صعوبة تطبيق منهجه في القراءة الطوباوية على البوذية. أفلا تربطنا الرغبة بحلقة الكرما Karma التي تُستَأنَفُ مُجَدَّدًا إلى غير نهاية؟ غير أنَّ الرغبة في التحرّر من الرغبة هي أيضًا، في نظره، يوتوبيا على درجة من القوة بحيث إنَّ اليقظة البوذية «لا صِلَة لها أبدًا بالانتصار على الموت، ولا صِلَة لها بالخلود، سواء أكان بعثًا أم حياة» (PE، 1343؛ III، 276).

إنَّ الإيمان باستمرار الحياة بعد الموت وبانبعاث الأجساد يُمكن أن يختفي من غير أن تنهار مع ذلك اليوتوبيات التي تُطلق أمام الموت تحدّي السؤال الآتي: «أين انتصارك إذن؟» هذا ما يبيّنه بلوخ في مثل التأويلات المختلفة التي ظهرت في المُجتمعات (sécularisées) المُعلمَنة؛ وينبغي، في هذا المجال أن تُفهم بالمعنى الحَرْفي عبارة «الموت الرحيم» التي اختارها لتعيين بعض الحالات. إنَّ يوتوبيات «الموت السهل» تُطابِقُ أحيانًا استراتيجيات تجميل هذا الموت، وهي استراتيجيات تُثير الشكَّ نفسه الذي أثارَتْهُ الاستراتيجيات التي عزاها فيورباخ إلى المُؤمنين في عصره. فأن يتخيّل المرء نفسه ذائبًا مُنحلًا في الكلّ الكوني على طريقة فيشنر (Fechner)، أو أن يُغامر في تقمّص أو تناسخ على طريقة ليسينغ، أو أن ينام نومًا هنيئًا ونهائيًا، أو أن يدخل في ليل نديّ أقلّ ضيقًا من النهار بحَسَب ما يقترح هاينه (Heine)، فالأمر في كلّ ذلك يعود إلى أمنيات طوباوية قوية.

والسؤال الحاسم هو مدى كون هذه اليوتوبيات ترفع تحدّي الأسئلة الجذرية التي تطرحها علينا العدمية المُعاصرة، بمعزل عن المُعتقدات المُقتبسة من مِلَل دينية غير قابلة للتطبيق. وقد ميّز بلوخ فيها أربعة أشكال، فالموت الأول تمجيد الموت البطولي من أجل قضية كبيرة عظّمها النازيون وغذّاها «حلم التخلّي عن حياة لا نتحكّم بها»، و«تصحَبُ غالبًا نشوة تبرز في صورة التباس كبير بين الحاجة إلى الحياة والحاجة إلى القتل، المُجتمعين في نار الغيظ والحنق والهياج نفسه، بحيث يبدو الدم وهو يغلي أيضًا في الموت أكثر من أيّ وقت آخر» (PE، 1361-1362؛ III، 295). والشكل الثاني للموت يستبدل الإيمان بالله الذي قد يشفينا بالإيمان بفعالية العلم، والتعبير شبه الدِّيني عن ذلك هو العلم المسيحي *Christian Science*. والشكل الثالث يرتبط بـ الطبيعة بصفتها كُلًا «مُفزِعًا» كبيرًا. وبإمكاننا أن ندلّ على ذلك بمذهب العصر الجديد *New age* الذي لم يكن قد

وُجد بعد على الصورة المعروفة عنه اليوم، يوم كتب بلوخ مبدأ الرجاء. والشكل الرابع من أشكال «الموت الرحيم» يجد تعبيره في فكرة هايدغر عن «الحلّ الاستباقي» الذي يسمح للوجود *Dasein* ببلوغ الأصالة، متحمّلًا تحمُّلًا كاملًا مسؤولية كينونته ـ من أجل ـ الموت، ومحدودية وجوده التي لا رجعة عنها.

وما يعيبه بلوخ على هذه «الميتات الرحيمة» هو استبعادها وجه الثورة والانتفاضة، إذ ليس فيها ما يُشبه بروميثيه Prométhés، المقدّس القانوني الذي يخترق كلّ أعماله، والذي يُعَدُّ «البطل الأحمر» للثورة الاشتراكية، في نظره، هو الشهيد النَّمُوذَجي (PE، 1379؛ III، 312).

السرّ العجيب في الدّين: يوتوبيا مملكة الله.

«أنا لا أخدعكم» «*Non omnis confundar*»، ذلك هو الرجاء الصلب الذي يستخرجه بلوخ من تحليله لصُوَر الموت. وقد قاده ذلك إلى إثارة السؤال التوجيهي لتأويله الفلسفي الذي تناول فيه الديانات الكبرى لدى البشرية: السؤال عن الروابط الحميمة بين اليوتوبيا والدِّين (PE، 1390؛ III، 323). ومُقاربته محكومة بثلاث فرضيات:

1. الأولى قد يُوضحها حديث فيورباخ الساخر عن «أفضل المفسّرين للكتاب المقدّس»: «منذ البداية، كان العرّافون المجانين/ هم المؤوّلينَ الأوفياء الوحيدين للكتاب المقدّس على نحوٍ منسجمٍ» (PM، 235). وما كان سُخرية قاسية في فم فيورباخ تحوّل لدى بلوخ إلى «حقيقة إنجيلية». إذ رأى أنّه لا ينبغي أن ينساق التأويل الفلسفي للدِّين إلى تمييز «السويّ» من «المَرَضي». إذ ليس السؤال متعلِّقًا بمدى كون الدِّين هو «الجنون»، بل هو متعلّقٌ بالنتائج التي يُحدثها، كنتائج «جنون الصليب» التي تحدّث عنها القديس بولس. إنَّ الدِّين هو معنى العجيب الخارق الذي ينبغي على أيّ تفسير للظاهرة الدِّينيَّة أن يُخَصِّص له محلًا: «صانع المعجزات *[der Wundermann]* جزء من الدِّين، ومن يُغفله ويسقطه لا يتعلّم عن الدِّين أيّ شيء مُرضٍ حقًا» (PE، 1398، III، 331، trad. mod.).

ويدعو بلوخ الفلاسفة إلى الاهتمام، على نحو خاص، بأغرب التعبيرات، وأكثرها «تشوّشًا» (لكن لهذا أيضًا أكثرها تشويشًا!) للوعي الدِّيني. وإذا كنا على صعيد الدِّين نحلم ونهذي كثيرًا، فينبغي ألّا نَرى ذلك إشارةً إلى حالة مرض عقلي، بل ينبغي عَدُّهُ إشارةً إلى مبدإ طوباوي لم يكن قد وعى ذاته بعد على نحوٍ جيد. ذلك أنَّ عتمة الوعي الدِّيني البدائي، وهي الفضيحة الدائمة في ذهن العقل النقدي المتبصّر الذي لا يراها إلّا نوعًا من الظلامية، ليست عقبة حقيقية: إنَّها تمثّل، بعكس ذلك، قوة لا تستخدم كلّ طاقتها إلّا في الحركات القيامية والخلاصية.

2. الفرضية الثانية مُقتبسة من فريزر (Frazer): كلّ دِين يعود إلى مؤسّس، إلى صاحب كاريزما؛ «وما من دين نشأ على يد مجهول، أي من غير ذكر على نحوٍ أو آخرَ لاسم المُلهِم» (PE، 1400؛ III، 333). وممَّا لا شك فيه أنَّ هؤلاء المؤسّسين قد تركوا «صورة عامة» لِكُلٍّ منهم، لكنهم، في معظم الأحيان، غابوا في ضباب الأسطورة والخرافة. ولذلك كان ينبغي انتظار موسى ويسوع ليكون لهما وجه محدّد. وليس هذا التمييز مجرّد انعكاس لوعي تاريخي أصبح أوضَحَ. وقد كان لهذا التمييز، بحَسَب تفسير بلوخ، أساس موضوعي. وإذا كان مؤسّسو الأديان قد «شقّوا العصا»، فإنَّ انشقاقهم كان مُتفاوتًا في علانيته.

وليس محض مُصادَفةٍ أن تكون صورة المؤسّسين في أديان الطبيعة أقلّ وضوحًا من صورتهم في الديانات النبوية. لقد استعاد بلوخ التمييز الهيغلي بين ديانات الطبيعة وديانات الحرية، لكن مع إعطائه معنى يُناسِبُ تعريفه لجنس الدِّين، الذي يذهب بمُوجبه إلى أنّ الدِّين ينبني في جوهره على الاختراق. ولا شكَّ في أنّه «حيث يُوجد الرجاء، يُوجد الدِّين» (PE، 1404؛ III، 337)، لكن هذه الحيوية سرعان ما تُستعاد، في أديان الطبيعة، من طريق العادة، أو تُشَوِّهُها الأيديولوجيا المُسيطرة التي تُسهِمُ في إحاطتها بهالة من القداسة. أمَّا ديانات الحرية فهي، بعكس ذلك، ديانات الاعتراض والسخط والتحرّر.

والطريقة التي يفهم بها الدِّين مؤسّسه تحدّد الفكرة التي يحدّدها الدِّين عن نفسه: «مؤسّس الديانة الديونيزوسية ذاب وتحوّل إلى زبد أمام ربه، إله الطبيعة، ومؤسّس الأسطورة الكوكبية ذوى، وحتى الخلاص الذاتي الكبير الذي جسّده

بوذا غرق، في النهاية، واضمحل في اللّاكون الذي هو النيرڤانا. وبعكس ذلك، أرغم موسى الله على أن يتبعه، ويضيء له طريق الخروج أمام شعبه، وتصرّف يسوع تصرُّفَ مُحامٍ مُدافع عن البشر وأحدث مفاجأة بالارتقاء إلى وجود مُفارق بعد ما حوّله إلى يوتوبيا مملكة الله» (PE، 1402؛ III، 335).

3. مهما تكن هذه الأُطروحة مُغرضة، فهي تحدّد أيضًا كيفيَّة استخدام بلوخ، على طريقته، فكرة «الاقتدار الإلهي» كما شرحها رودولف أوتّو. فقد رأى أيضًا أنّ تجربة المقدَّس هي تجربة الغرابة المُقلقة *tremendum fascinosum* التي نجدها في أساس كلّ تجربة دينية. فالدِّين يضعنا بالضرورة في مواجهة «الآخر المُختلف»، والمُهمّ، عند بلوخ، ألّا تقع هذه المُواجهة (التي تجعلنا نجتاز عتبة مُهمّة) من غير شبهة بروميثيوسية معيّنة؛ ذلك أنَّ بروميثيوس، الذي هاجَمَ السماء ليخطف النار الإلهية من الآلهة، فاقَ موسى أمام العوسج المُلتهب في شهادته على فكرة بلوخ عن الاقتدار الإلهي: إنَّه 'كلٌّ آخر' آخر تمامًا، ولن يكون لديه أبدًا فكرة كبيرة جدًّا وعظيمة جدًّا ومُحيِّرة عما هو خاصّ بالإنسان» (PE، 1407؛ III، 340، trad. mod.).

ولن يُصبح الاقتدار الإلهي بهذا المعنى مهدَّدًا بالعَلْمنة، في الأقل إذا استمرّ الحفاظ على الحيوية الطوباوية في ظل العَلْمنة، بل تعزّز «كلّما مضت الذات، مع مؤسّسيها الدِّينيين، بعيدًا في الموضوع ـ الغرابة لرب نُظر إليه مذ ذاك على أنّه وجودٌ خارجيٌّ سامٍ أو عُلوّ جليل، وبلغت مداها، كلّما شُحن الإنسان، في السماء الأرضية وفي الأرض السماوية، بخوف مهيب أمام عمق اللّانهاية» (PE، 1408-1409؛ III، 341-342). إنَّها أُطروحة فيورباخ، مع فارق بسيط: «أنسنة الدِّين المُتنامية» تحدثُ بحيث «يغتني الإنساني *Humanum* من سرّ الإلهي، من سر الألوهة، التي يكتشف فيها الوعد بتأسيس مملكة الله، لكنّها مملكة على وفق معياره السليم» (PE، 1408؛ III، 342). وليس هناك اقتدار إلهي *Numinosum* غير الاقتدار الإنساني *Humanum* الذي لم نُقِرَّ به بعد.

معنى تاريخ الأديان.

هذه الفرضيات الثلاث تحدّد أيضًا قراءة تاريخ الأديان الذي يقترحه علينا بلوخ. وتقضي مُهمّته العامة بوضع الأُسس لـ أنثربولوجيا جديدة للدِّين، لا

تنفصل عن إسخانولوجيا جديدة للدِّين (PE، 1416؛ III، 349). ومن الزاوية الشكلية، كانت هذه المُحاولة نسخة من تحليل هيغل لصُوَر الدِّين المحدّد؛ أمّا من زاوية الموضوع، فهي تتركّز في صُوَر المؤسّسين وفي علاقتهم برسالة الخلاص. ولذلك، تُعَدُّ مقاربته تصنيفية أكثر منها تاريخية.

ا. الدائرة الأُولى التي يتفحّصها هي دائرة التديّن الإغريقي التي يرفض أن يختزلها في «دين الجمال». ومنذ البداية، بحَسَب ما تبيّنه صورة قدموس (Cadmos)، نَظَرَ اليونانيون إلى مؤسّس الدِّين، وهو أيضًا بطل قائد حضارة، على أنّه آتٍ من مكان آخر، وهذا يفسّر جزئيًا غرابة الرسالة. وأورفيه (Orphée)، مؤسّس الأسطورة الأورفية، وكذلك ديونيزوس، هما ممثّلا دين الخلاص الذي يُطابِقُ الذعر والنشوة، بِما يعني أنَّ «المخَلِّص الديونيزوسي يختفي ما إن يُكمل مهمته الخلاصية؛ وهذا الذوبان والتحوّل إلى زبد يُقَدِّمُ صورة نموذجيّة لِلخَلاصِ الذي تحقّق في صورة غليان هائج مُزبد» (PE، 1419؛ III، 353).

وبعد ذلك فقط، اهتمّ بلوخ، تمامًا مثل نيتشه، بالآلهة الأبولونية لـ هوميروس (Homère) وإزيود (Hésiode) التي تمثّل دين الفنّ المملوء، بلا شكّ، بالثغرات والسقطات، لكنه دين تشرع فيه الآلهة بالأنسنة (PE، 1423؛ III، 356). سيرورة الأنسنة نفسها تواصلت في الديانة الرومانية؛ وتكمن خصوصيتها في أنها ضمَّت المقدّس مباشرة إلى الأمور العملية وفضائل الحكمة العملية، ولكنها تُطابِقُ أيضًا في جزء كبير منها منطق الدولة. والحقيقة أننا ندين لهذه الديانة العادية جدًّا بابتكار كلمة *religio*، ولم يكن ذلك مجرّد مُصادفة: «الكلمة الرومانية *religio* تعني هي نفسها (re-liaison) أي الصِّلَة بالقَدَرِ *Fatum*، أي بِما تقوله الآلهة أو تُمليه؛ وهذه الصّلة تُطابِقُ 'اعطِ ما لقيصر لقيصر'» (PE، 1427؛ III، 360).

وفي أثناء وصف الديانة الإغريقية، خَصَّصَ بلوخ مكانة مركزية لديانة لم تَعرف قَطُّ كيفيّة أن تحظى بمكانة رسميّة، لكن لم يمنعها ذلك من الاستمرار بأشكال مقنّعة على نحوٍ أو آخَرَ. إنّها ديانة التراجيديا التي لم يكن مؤسّسها والشخصية المركزية فيها ديونيزوس، بحَسَب ما ظنّ نيتشه، بل كان بروميثيوس كما تخيّله أخيل Eschyle الذي لم يكن له في العالم الإلهي غير صديقة واحدة هي

بالاس أثينا (Pallas Athéna)، إلهة العقل (PE، 1450؛ III، 362). وهذا التأويل، الذي ليس له أيّ سند تاريخي، يشهد على المسار المُغرض للقراءة البلوخية. وكلُّ شيء ينبغي أن يصبّ في أُطروحة ماركس التي تُفيدُ أنّ «بروميثيوس أشهَرُ قديسٍ وشهيدٍ في الذاكرة الجماعية الفلسفية» (PE، 1431؛ III، 364). إنَّ بروميثيوس، كما يقول بلوخ متأثّرًا بماركس مباشرة، مدعوّ إلى أن يُصبحَ «الإله الذي يرمز إلى غياب الإيمان بإله، أو يرمز إلى الإيبريس hybris* التي تبتعد عن الدِّين بحيث إنَّها ولدت في الشخص الحامل للدِّين نفسه» (PE، 1432؛ III، 365).

2. الحلقة الثانية هي حلقة مؤسّسي أسطورة النجوم في بابل ومصر. إنّ تصوّرهم للخلاص يجد شهادة معمارية له في الهرم والزَّقّورة *Ziggurat*. فالديانة المصرية، في نظر بلوخ، ليست دين الألغاز، بل هي، بعكس ذلك، «دين الغرابة *[Verfremdung]* القصوى والصمت والصوت الصافي» (PE، 1434؛ III، 367)، وليس لها ما تقدّمه من أخبار سارة عن الخلاص سوى التبشير بـ «مستقبل له في ذاته كلّ سكينة الماضي» (PE، 1434؛ III، 366).

والديانة البابلية والكلدانية هرمية بمعنى آخر: ما من خلاص إلّا ذاك الذي في النظام الفلكي نفسه. وليس في الزَّقّورة**، شيء من التمرّد البروميثيوسي؛ بل إنّها تَصِلُ البشرية بنظام ثابت لا يُمَسّ هو نظام النجوم والكواكب. وبناءً عليه، فإنَّ أُسطورة النجوم تشكّل، عندَ بلوخ، أصعبَ عَقَبةً توجب على الوعي الدِّيني أن يتغلّب عليها لكي يحقّق دعوته الطوباوية: «إنَّ أسطورة النجوم تحتاجُ إلى كهنة، وهي لا تقرّ بأنبياء يُديرون رأس الإله الشمسي ليوجّهوه نحوَ الإنسان» (PE، 1438؛ III، 370).

3. في تحليل بلوخ، هناك حلقة ثالثة من «البشائر» التي تحتلّ مكانة مُهمّة، ولو تمحورت ظاهريًا هي أيضًا حول فكرة نظام فلكي. إنّها الديانات التقليدية في الصين: الكونفوشيوشية والطاوية اللتانِ بدأ مؤسّساها بالتفرّد. فكونفوشيوس،

(*) أي الغطرسة.

(**) برج بابل.

«أتقى العقلانيين وأورعهم»، أدخل إلى ديانات الطبيعة مبدأ أخلاقيًا سياسيًا، هو المبدأ الدِّيني، كما يظهر في الاعتدال ويجد ضمانَهُ الوحيدَ في الإمبراطور. أمّا العبارة التي تعني النظام السماوي *T'ien-tao* فهي تُوحي بإمكان «إقامة علاقة مع التوازن الأصلي لكلّ الأشياء»، أي بعبارة أُخرى مع النعمة الربانية» (PE، 1442؛ III، 374). نحن إذن بإزاء «أسطورة عقلانية عن الاعتدال» (PE، 1442؛ III، 375) تتكيّف بسهولة مع حالات كثيرة مُعَلْمنة.

والممثّل الآخر لديانة الاعتدال هو لاو تسو (Lao-Tseu)، مؤلّف *Tao-tö king* «سيد الطريق الهادئ» (PE، 1444؛ III، 377)، الذي ما إن برز بصفته مؤسِّسًا حتى اختفى. لقد أشار بلوخ إلى الصعوبات التي تُواجه العقلية الغربية الموزّعة دائمًا بين تطرّفَي الأنشطة النضالية والرِّضا بالقضاء، من أجل تبنّي الحكمة الدِّينيَّة والروحانية في الطاوية. فهو لهذا يحدّد الموقف الأساسي فيها بأنّه «اتفاق مُنسجم مع الصفاء العميق الذي يُشبع الآمال بالتحديد من طريق نسيانها» (PE، 1445؛ III، 377). إنَّ هذا الذي هو «أتقى الروحانيّينَ» يضعنا أمام صفاء حيوي غريب أو سكينة، حين يحدّثنا عن البسيط وهو أصعب ما يُمكن أن نفعله، أو عن مطلب أن نفعل عدم الفعل. وبالرَّغم ممّا يُبديه بلوخ من إعجاب بهذا النوع من الروحانيات، فمن الواضح أنَّ هذا الصفاء بالتحديد يُمثّل عقبة في طريق الوعي الطوباوي. إنّ الطريق الطاوي هو مُفارقة الإنساني بلا إنسان والإلهيّ بلا إله، والرجاء من دون مرجوّ منه (PE، 1450؛ III، 382)، أي في النهاية، مُفارقة سكينة بلا غاية.

وهنا نكونُ قد بلغنا العتبة الحاسمة التي تفصل، عندَ بلوخ، بين ديانات الطبيعة وديانات الحرية التي هي، في نظره، وعلى نحوٍ أساسي، أديان التحرّر. والعلامة المميّزة لمؤسّسيها تتمثّل في كونهم جعلوا أنفسهم جزءًا من بشارة الخلاص.

4. أول هؤلاء المؤسّسين كان موسى «أقدم قائد عرف كيفيَّة إخراج شعبٍ من عبوديته» (PE، 1450؛ III، 382)، وأول من كان جزءًا من رسالته الخلاصُ والتحرّر. ويقوم أساس المؤسّسة الموسوية على تجربة مُعاناة باتت غير محتملة وعلى انتفاضةٍ على الطاغية، وصلت إلى ذروتها في جريمة قتل من أجل القضية العادلة. إنَّ التزام موسى قضيَّة شعب مُكرَه على العبودية وَهَبَ مضمونًا

جديدًا لفكرة الخلاص التي طابَقَت التطلّع إلى مملكة العدالة القادمة. وإلٰه موسى هو إلٰه الخروج والتحرير الذي يحمل الاسم المُذهل: «سأكون مَنْ سأكون» (PE، 1457؛ III، 389).

ولم يكن تمرّد موسى، كما عرضه بلوخ، يحمل دلالة سياسية فحَسْب، بل باتَ أحد المكوّنات الداخلية في التجربة الدِّينيَّة للشعب اليهودي نفسه، وهو الشعب الذي كان يتميّز بقفا متصلّبة والذي كان يتذمّر من ربه ويتمرّد عليه. ولم يَرَ بلوخ ذلك خطيئة بل رآه قوة، وهو ما سمح له بأن يجعل ثورة أيوب Job على العدالة الإلهية تجسيدًا لـ «بروميثيوس العبري» (PE، 1455؛ III، 388).

فالدِّين اليهودي، بهذا المعنى، أي بصفته تعبيرًا عن عطش لا يُروى إلى الحرية، ومؤسّسه هو نفسه جزء منه، لم يُجَسِّدْ تلك الصورة التي وضعها هيغل - «دين السمو» أي دين الشريعة. بل هو، بعكس ذلك، «ضمير اليوتوبيا في الدِّين» أو «ضمير الدِّين في اليوتوبيا» (PE، 1456؛ III، 389). وإذا تأكّد ما قلناه، أصبَحَ بالإمكان أن نجعل اليهودية دين اليوتوبيا، ولم يحتَج بلوخ إلا إلى خُطوة قطعها بكلّ هدوء، مُحدثًا تنافسًا، إن لم نَقُلْ تعارضًا، بين البداية والنهاية أي بين الإله الخالق *Deus Creator* والإله المحرّر *Deus Spes*، كما لو أنه يجب الاختيار بين الإله الخالق والإله المحرّر.

ولم يُخفِ بلوخ عن قرّائه اعتقاده أنَّ ذلك لم يكن خيار الكتاب المقدّس، بل كانَ خيار الغنوصية التي اقتبس منها ومن القبالة* عناصر تفسيره الديانة اليهودية، الذي جعل موسى الممثّل الأول لخلاصية أقدم كثيرًا من الإيمان بمجيء المخلّص (PE، 1459؛ III، 391). والمخلّص Messie الذي بشّر الأنبياء بمجيئه اللاحق سيكون موسى جديدًا، محرِّرًا مثله وإن كان أكثر جذرية وحسمًا. وإذا كان الانتظار الخلاصي يتكثّف في صورة «ابن الإنسان»، فإنّ هذا الأخير كان يبدو مُنافِسًا لـ يهوه. لذلك فسّر بلوخ الرجاء الخلاصي بأنّه تعبيرٌ يكاد يكون مقنّعًا عن «تصويت لسحب الثقة» (PE، 1461؛ III، 393) بإزاء سيادة يهوه.

إنَّ بلوخ، الذي اطّلع على أعمال مدرسة تاريخ الأديان التي غرف منها بكثرة ولو بطريقة انتقائية، لا يغفل أنَّ عقيدة الخلاص ليست شأنًا خاصًا بالموسوية، بل

(*) [التراث الصوفي في اليهودية].

هي موجودة أيضًا في التيارات القياميَّة المعروفة خارج الكتاب المقدّس. غير أنَّ السؤال الحقيقي، عندَهُ، هو المتعلّق بالفكرة التي يكوّنها المرء عن نهاية هذا العالم. إذ يُمكن تمثّلها بصفتها تأليهًا أو تجليًّا للرب، وتمثّلها كذلك بصفتها تَفَجُّرًا (*Sprengung*) [PE، 1462؛ III، 395]. إنَّ فرادة الخلاصية اليهودية تكمن في تمسّكها حتى النهاية بالتطلّع إلى تغيير جذري، أي إلى انتظار عالم جديد حقًّا.

ويزدادُ فهمُنا لسبب تَشَكُّل الخيط الهادي لهذه القراءة لتاريخ الأديان من صورة المؤسّس والطريقة التي يندرج بها أو لا يندرج داخل رسالته نفسها. فالطريقة الأساسية هي أنَّ «كلّ مؤسّس لدينٍ ما يظهر دائمًا داخل هالة هي هالة المخلّص، وأنَّ كلّ مؤسسة دينية تبشّر بسماوات جديدة وأرض جديدة ترتسم في الأفق، وهي كانت ترتسم أيضًا، بالرُّغم من كلّ شيء، حيث كانت تستخدمها كنيسة المُسيطرين بُغيةَ جعل النظام القائم مثاليًّا وجعله مادة للمدح والتسويغ» (PE، 1463؛ III، 395).

ولا تزال نار الثورة الطوباوية كامنة تحت رماد الأيديولوجيا الكثيف، في كلّ الديانات التاريخية، أو لنقُلْ ذلك بعبارات بلوخ نفسه، إذ إنَّ كلّ ديانة تاريخية هي تقاطع بين الميثولوجيا البائدة و«مذهب مُخَلِّص تظلّ مقاصده دون تغيير» (PE، 1464؛ III، 396).

5. قدّمت لنا الأديان التي أدّى فيها الصراع بين النور والظلمات دورًا مرجّحًا، مثالًا آخر لمشاركة المؤسّس في رسالته زرادشت وماني (Mani). فهنا «السيد المرني يُصبح بوضوح ذاك الذي يحرّك إرادة إعادة الإنسان إلى ذاته. وبهذه الغاية يُدخل حياته الخاصة في المسار، في الهدف نفسه، ليُنقذ النفوس» (PE، 1464؛ III، 396). غير أنَّ الزرادشتية، التي جعلت النظام الفلكي ثابتًا، لم تُلغِ فعليًّا النظام الفلكي القائم، وهذا دفع المزدكية إلى أن تُقيم، هي أيضًا، تراتبية كهنوتية صارمة، وطقوسًا قاهرة وعقيدة غير مُتسامحة.

ولا يختلف الأمر في ديانة ماني الذي عذَّبَهُ كهنة مزدكيُّون. فقد جدَّدت المانوية فكرة الصراع بين الأنوار والظلمات، وزادت تضخيمها. غير أنَّ التجديد الكبير تمثّل في كون ماني قدّم نفسه كأنّه الروح القدس Paraclet، روح الحقيقة في شخص. «وهذه أوّل مرة وآخرها في التاريخ يتحوّل فيها غنوصي إلى نبي، بل

إلى أكثر من ذلك، إلى أمير يرث الله؛ ودعوته هي المعرفة الفادية» (PE، 1471؛ III، 403). وبالرَّغم من التأثير التاريخي الملحوظ لهذه «البشارة»، بشارة النصر النهائي للنور على الظلمات، الذي أدّى إلى ولادة «نظام من أكثر الأنظمة الدِّينيَّة مرونة، وهو الذي اتجه في كلّ أساطيره إلى الإيمان بديمومة النور» (PE، 1472؛ III، 404)، فإنَّ بلوخ رفض الإقرار بأن الثنائية المانوية تمثّل التعبير الأكثر جذرية في الوعي الطوباوي.

6. هل ستكون الحالة مُماثِلةً مع بوذا، المؤسّس المعروف وملامحه الملموسة، الذي أراد «أن يكون هو نفسه السبيل الذي يُلقّنه» (PE، 1474؛ III، 406)، مع ما يستتبع ذلك من عدم وجود أيّ سبيل للخلاص غير تقليد المتنوّر الأول؟ ومثلما شكّلت اليهودية والفلسفة الإغريقية خلفية المسيحية، فالبوذية انفصلت عن الديانات الهندية القديمة، مع غزارة في الصُّور الإلهية التي تُشبه غابة عذراء حقيقية، وكذلك انفصلت عن عقيدة أوبانيشاد *Upanishad* والفلسفة العقلانية والمُلحدة للسانكيا Sankhya. لكن أيًّا تكن التأثرات التي تلقتها البوذية، وأيًّا تكن تعبيراتها التاريخية في المركبة الكبرى أو المركبة الصغرى، فإنّه ينبغي فهمها انطلاقًا من صورة بوذا نفسه ومن رسالته الأصلية. فالأمر هنا بالذات يتعلّق بإلحاد يُطابِقُ إنكار العالم «تحوّل الإلحاد هنا إلى دين، لأنَّ إنسانًا مُفعمًا كثيرًا بأفكار جرّدها من العالم ومن الآلهة، دخل في طور جديد لا يظهر فيه البشر أبدًا، ولو على شكل أوهام» (PE، 1477؛ III، 409).

ويُبيّن التأويل الذي يقترحه بلوخ لذلك أنّ بالإمكان الحفاظ على الإلحاد الدِّيني لكنه ليس مهيّأً لدفع ثمن إنكار العالم. أمّا ابتسامة بوذا العجيبة فهي لا تُهمّه إلّا بِقَدْرِ تعبيرها عن الانتصار على الأُسطورة الفلكية ونظامها الجامد. وفي هذه «البشارة خلاصٌ لاكوني [...] لا يحفظ من الوعي ومن الموضوع غير ابتسامة النعيم الأبدي التي أخفتهما معًا إلى الأبد» (PE، 1482؛ III، 414)، ويتبدَّدُ كلُّ ما يُؤَمَّلُ من سماء جديدة ومن أرض جديدة.

7. لهذا تحوّل بلوخ عن بوذا ليهتمّ بيسوع الذي أوّله بمعنى قِيامِيٍّ جذري. فقد بدا له يسوع «مؤسّسًا متحدّرًا من روح موسى ورحلة الخروج» اندمج كليًّا ببشارته بـ مملكة الله بيننا (PE، 1482؛ III، 414). والعصر الذي أتى فيه

كان، بلا شكٍّ، عصر اضطرابات سياسية كبيرةٍ وانتظارات قياميَّةٍ لـ مخلّصٍ لهذا العالم. لكن بلوخ، مثلما افترض بإزاء موسى، رفض أن يجعل يسوع التاريخي مجرّد شاشة لعرض انتظارات مُبهمة شيئًا ما، ولعرض الأساطير المصاحبة لها. إنها طريقة يسوع في اندماجه هو نفسه داخل رسالته، وتصرّفه الذي عَدَّهُ مُعاصِروهُ فضيحةً، وموته الذي لا يقلّ فضائحيةً، «التأثير الذي مارسه شخص المسيح بالذات على تلامذته» (PE، 1485؛ III، 417)، كلّ ذلك يشهد على تاريخيته.

والتجديد الكبير الذي ظهر لدى هذا المؤسّس، والذي يُعَدُّ أيضًا مفتاح تفسير رسالته، هو صلاحه المُطلق وعطفه ابتداءً على المهمَّشينَ والفقراء الذين جعلهم أول من توجّه إليهم ببشارته بقرب قيام مملكة الله. والسير وراء المسيح يعني «التمثّل بحبّ لم يُرد شيئًا لنفسه، وكان مستعدًّا لتقديم حياته للإخوة» (PE، 1488؛ III، 420، .trad. mod). هذا ما بيّنته طريقة موته «متمرّدًا وشهيدًا»، وفاءً مُطلقًا تجاهَ أتباعه، لا بدعوى أنه كان يريد الموت (PE، 1490؛ III، 422).

ورأى بلوخ أنّ أقوال يسوع التي تأكدّت نسبتها إليه تنطوي على معنى إسخاتولوجي جذري (PE، 1490؛ III، 422-423)، وأنَّ تعاليمه في موعظة الجبل ينبغي أن تُقرَأ، هي أيضًا، في ضوء الانتظار القيامي لـ مملكة الله. إنَّ يسوع «أخروي كلّه من أوّله إلى آخره: أخلاقه مثل حبّه لا يُمكن أن تُفهم إلّا بالرجوع إلى مملكة الله» (PE، 1491؛ III، 423). ويسوع، في ذهن بلوخ، هو نفسه يسوع أوريجينُس*، *auto-basileia* مملكة الله شخصيًّا. «يسوع، بصفته البشرية، دخل وحده إلى الملكوت، لأنه وحده المخلّص ولا شيء ولا أحد بقي سواه: دالية العنب هذه وهذه الزرجونات (الأغصان) وَحدَها تشكّل إذن مملكة الله، في معادلة شاملة بين فعل التأسيس ومحتواه» (PE، 1493؛ III، 425).

وممّا يُؤسَفُ عليه، هنا أيضًا، انسياق بلوخ وراء الغِواية الغنوصية التي أقامت تعارضًا بين الأب والابن. فمن قال: «من رآني رأى الأب» إنّما يُريد أن يقول في الحقيقة: في إمكانكم الآن الاستغناء عن الأب لأنني أحل محلّه على أفضل وجه! إنَّ يسوع هو أيضًا متمرّد وبروميثيوس ثائر على 'يهوه المُرادف *Optimus* *Maximus*، على غِرار جوبيتر' (PE، 1495؛ III، 428)، الذي استدعي ضدّه

(*) [Origène لاهوتي مصري].

رَبّ الخروج. إنَّ طائفة غنوصيي الأفعى لم تُخطئ حين شبّهت يسوع بأفعى سِفر التكوين، وكذلك ماركيون (Marcion) الذي قدّر أنَّ الإنجيل هو التبشير بربّ لا يجمعه جامع مع الله المتعطّش للثأر من العهد القديم. وبهذا المعنى الإسخاتولوجي جذريًا قرأ بلوخ ما سمّاه «الأسرار ـ الأمنيات» الثلاثة الأساسية في المسيحية، التي هي الإيمان بـ القيامة وبـ الصعود وبـ عودة ابن الإنسان (PE، 1500؛ III، 432). وقد اختزل تأويله البشارة التي نطق بها المسيح في كلام أفعى سِفر التكوين: «ستُصبحون كالآلهة» (PE، 1502؛ III، 436).

8. بالمُقارنة بِما سبق، فإن وصفه المُوجَز للإسلام الذي أكمل به قراءته لمؤسّسي الأديان الكبرى، يكاد يكون سلبيًا كلّيًا. ومحمد والمهدي شاهدان على احتمال مُثير للقلق من أن يتّخذ الاندماج الذاتي الكامل الذي يعيشه المؤسّس داخل الرسالة، وهي رسالة خلاص مُتمركزة على الاعتراف بالله الواحد الأحد، «صورة جند الله» (PE، 1506؛ III، 438). ففي الأيديولوجيا الحربية للفتح الحربية «لا يتجاوز المؤمن ربه لكنه يَعُدُّ نفسه، في هذه النقطة، مُجاهدًا يُدافع عنه ويتفجّر غضب الله من عينيه» (PE، 1506؛ III، 437، trad. mod.). لكن بلوخ لا يجهل أنَّ صورة الإسلام لا تختزل في القرآن وهو محمول فوق أسنّة رماح المقاتلين في حروب الجهاد. لكن العنصر الحاسم برأيه، حتى عندَ الفِرَق والمذاهب المُنبثقة من الإسلام، وفي عقيدة الآخرة لديه، فان ما يبقى محدّدًا، هو التهديد المفزع بـ يوم الحساب الذي لا ريب فيه.

التعالي على الوجود المُفارق

مثال توماس مونتسر يبيّن أنّ الدِّينَ لا يُصبح دينًا بالمعنى الصحيح إلّا حين ينظر إلى الأمام لا إلى الأعلى. «الوطن الذي لم نُولد فيه قط» يمثّل وِجهة الإنسان الحقيقية التي لا تمثّل الصورة القديمة للجنة فيها إلّا وجهها المقلوب. وبناءً عليه، فإنَّ السؤال الحاسم عندَ نظر بلوخ هو معرفة الشروط التي بها يستكمل الدِّينُ عمل التحرير إلى حدوده القصوى، بدلًا من الوقوف في وجهه. إنّ نقد فلاسفة الأنوار الذي يستهدف التبعية الدِّينيّة والخرافة لم يضع حدًّا إلّا لبعض أشكال الظلامية الدِّينيّة، مع خشيةَ أن يكونوا قد دافعوا عن أشكال جديدة من النزعة المُحافظة على الصعيدين السياسي والاجتماعي. وقد تنبّه نيتشه إلى

ذلك جيدًا: الإلحاد المُريح جدًا لا يُمكن أن يُصيبنا بهزّة حينما ينبّهنا على الإمكانات غير المُكتشفة وغير المُستثمرة لدى لإنسان.

و«أخيرًا، فَهم الإلحاد».

يوافِقُ بلوخ رأيَ نيتشه في أثناء تشخيص زرادشت في هذه النقطة في الأقل، بافتراضِ ضرورة «فعل تنويري ثانٍ» (AC، 12؛ 14) من شأنه وسم المثل الأعلى التحرّري بملامح متمرّدة أكبر. هذا الفعل الثاني هو المقصود في كتاب الإلحاد في المسيحية، الذي يشرح فيه بلوخ تأويله للإسخاتولوجيا اليهودية المسيحية وللحركات الشيليائيّة والألفيّة* وتلك التي تحدّرت منها.

وكانت أُطروحته الأساسية قد ظهرت في القسم الخامس من كتاب مبدأ الرجاء: يؤدّي التطوّر الدِّيني للبشرية إلى تحديد هُويَّة الله ومملكة الله، وهو تحديد خلص إلى طرد الله من هذه المملكة لإحلال الإنسان فيها (PE، 1408؛ III، 341). وإذا فُهم الدِّين في ضوء مبدأ الرجاء، فلن يكون له محتوى غير مملكة الله التي هي «المفهوم المركزي في الدِّين» (PE، 1411؛ III، 344)، حتى حين ينفصل المفهوم عن موضوعه: الأُقنوم «الله». هذه هي المُفارقة الأساسية التي يضع القُرّاء في مُواجهتها: لا نكتفي بأن نقولَ إنّ الإلحاد ليس عدوًّا لليوتوبيا الدِّينيَّة، بل نقول إنّه يشكّل اقتضاءها المُسبق الحقيقي. إنَّ مستقبل الدِّين هو الإلحاد، لكن الإلحاد بـ «المعنى الصحيح» هو الذي يضع على عاتقه مذهبًا خلاصيًّا من غير مخَلِّص.

وتُوجد المُفارقة الأخيرة في هذا التصوّر للدِّين، التي تستلزم وجود فيورباخ آخر، بالفعل، في فرضيَّة «أنّ القصد الدِّيني من مملكة الله ينطوي ضمنًا، وفي جوهره، على الإلحاد، وهو إلحاد يصبح مفهومًا في النهاية» (PE، 1412؛ III، 345). فماذا يعني ذلك؟ الإلحاد «المفهوم جيدًا» عند بلوخ هو إلحاد فيورباخ وإنْ كان شخص فيورباخ مفهومًا على نحوِ أفضل مِمّا فهم هو نفسه. إنَّ نقد فيورباخ الأنثروبولوجي للدِّين يُفضي إلى إلحاد جامد جُمودًا يقلّل من حظوظ نجاحه في نظر بلوخ: «إذا كان سرّ الدِّين، كما قال فيورباخ، هو سرّ الإنسان، فالإنسان لم يظهر فيه بعد، بالنظر إلى أمنياته داخل جملة من العلاقات الطوباوية» (AC، 239؛ 269).

(*) التي تعتقد أنّ المسيح سيحكم ألف عام على الأرض.

من هنا تنبُعُ ضرورة إعادة تحديد النقد الأنثروبولوجي للدِّين، بحيث يُمكن أن نُدرج فيه يوتوبيا مملكة الله. إنَّ بلوخ، على غِرار فيورباخ، طالب بحقه من إرث أفضل ما في الرغبات الدِّينيَّة لدى البشرية، ما لم يكن هذا الأفضل سوى كنز الرجاء الذي تحرّكه الأديان. ذلك أنَّه لا يريد أن يكون إلحاده لادينيًا بل يريدُهُ أن يكونَ «ما بعد الدِّيني» (PE، 1521؛ III، 453؛ PE، 1528؛ III، 459). وإذا تَخَلَّصْنا من الأقنوم الإلهي، أفلا نكون بذلك قد دمّرنا رجاء مملكة الله؟ الذي يبدو لِبلوخ أنَّه ما من شك في أنَّ نقد الدِّين الذي «يَرُدُّ مضامين الدِّين إلى التمنّي الإنساني، وفي أحسن الحالات إلى ما هو أكثرُ جوهرية منه» (PE، 1523؛ III، 454)، من غير أن يدفعنا ذلك إلى اليأس، يُتيح للرجاء الطوباوي في النهاية أن يُوجد لذاته.

بهذا المعنى، تميّز إلحاده تميّزًا كبيرًا من إلحاد فرويد. ذلك أنَّ إثباتَ أنَّ الموضوع الذي تتركّز فيه الرغبة الدِّينيَّة ليسَ سوى سراب لا يعني أن نجعل الدِّين سرابًا لا مستقبل له. بل الأمر بعكس ذلك تمامًا؛ ذلك أنّ الإنسان إذا تخلّص من فكرة الله، اكتشف الحقيقة التي لا يُمكن تجاوزها في كلّ تطلّعاته: «الحقيقة الوحيدة في المثال الأعلى الرباني هي يوتوبيا مملكة الله، وما تقتضيه هذه الأخيرة بالتحديد هو أنَّه لا ربّ يبقى في السماوات، زدْ على ذلك أنَّه لا ربّ موجودًا هنالك وأنه لم يُوجد قط» (PE، 1524؛ III، 456). إنّ الفرضية الأساسيَّة في هذا الإلحاد هي أنَّ علينا أن نحذو حذو لوكريس، فنعظّم بروميثيوس الذي يحرّرنا من الإرهاب الذي يُمارسه دين يمتدّ برأسه في السماء، وهو الدِّين الذي يمثّل تهديدًا دائمًا بِمَا يعرضه من مشهد مُفزِع على البشر الفانين مع احتفاظه بكنوز الرجاء التي ينطوي عليها هذا الدِّين. إنَّ إلحاد بلوخ «ما بعد الدِّيني»، لا ما جاء عقِب الدِّين فحسبُ، يُراهن على أنَّ «أي إلحاد مُحرّر من الخوف لم يحرّر البشر قَطُّ من الأماني وكنوز الرجاء في الدِّين، إلّا إذا تحدّثنا عن إلحاد قاصر وسلبي كليًّا» (PE، 1526؛ III، 457-458).

وعندما حذف بلوخ أُقنوم الله، زعم أنه يحافظ على المكانة التي يحتلّها الكائن الكامل *Ens perfectissimum*. إنّه حاول المستحيل بامتياز في نظر نيتشه وهايدغر: احتلال المكان الخالي الذي تركه الله «الإلحاد الذي يعلم من أين

رجع لا ينغمس أبدًا في مُحاكاة المؤسّسين على نحوٍ يدعو للشفقة، ولا يصرّ على تلفيق (صناعة) الآلهة. وبعد أن قلب نهائيًا الأقنوم الرباني مضى، بعكس ذلك، نحو مضمون مُطلق وكلّي للرجاء الذي اعتمدت عليه تجارب كثيرة ومُتنوّعة، كلّها بِاسْمِ الله؛ وهي تجارب كانت تلجأ، على ما هو معروف، إلى عددٍ كبيرٍ من الخُرافات، والأوهام، والجهل، وإلى أقنوم القوى الاجتماعية والطبيعية غير المعروفة في واضحة النهار، لكنها نُقلت كما هي إلى ما وراء القدر» (PE، 1413-1414؛ III، 338-349).

لكن هل يُمكن تحقيق هذا الرهان؟ والسؤال الأصعب الذي يُجبرنا التحليل النيتشوي لموت الله على توجيهه إلى بلوخ هو الآتي: «ماذا عن المساحة الخالية المتروكة، أو غير المتروكة، بسبب تصفية الأُقنوم الرباني؟» (PE، 1528؛ III، 460). وفرضيَّةُ أنّ المساحة الخالية والمجرّدة كليًّا من مضامينها ليست بحدّ ذاتها سرابًا، هي الفرضية الوحيدة في الحقيقة التي تحكم على قراءة بلوخ للدِّين بأنّها مقبولة أو مرفوضة. فقد رأى أنّ «مشكلة مساحة الإسقاط الدِّيني بذاته ولذاته ليست مشكلة وهمية» (PE، 1530؛ III، 461، .trad. mod). وهذه المساحة، بعيدًا عن كونها صفحة بيضاء، تظلُّ الوعاء الذي يستقبل مملكة الله، لأنَّ المساحة التي تبثّ عليها الأمنيات الدِّينيَّة هي «أكثر ديمومة من الفرضيات الدِّينيَّة داخل هذا الحقل نفسه» (PE، 1523؛ III، 463 ـ 464، .trad. mod).

الصوفية تمهيد للإلحاد الطوباوي.

«مملكة المجهول *Incognito* المرفوعة من الأعماق الإنسانية والكونية: هذا هو الأفق الأخير الوحيد الذي تقدّم كلّ التاريخ الدِّيني في اتجاهه؛ والحال أنَّ المملكة تحتاجُ إلى مساحة» (PE، 1533؛ III، 465، .trad. mod). وهذه الأُطروحة التي تكتمل بها فلسفة الدِّين البلوخية في كتاب مبدأ الرجاء ينجُمُ عنها استنتاجان أساسيان.

فإذا كان الإيمان المُطلق يتّخذ، في أكثر صُوَره قِدَمًا، شكل اختلاجات عنيفة على غِرار ما يحدُثُ في أثناء عبادة قوى الطبيعة Candomblé في البرازيل، فإنّ التصوّف الحقيقي لا يبدأ إلّا بالنزول إلى أعمق أعماق الذات، وهي أعماق

لا تنفصل عن هوّة القوة الإلهية. والانحدار إلى عمق الذات وعمق المُطلق «هما في الوقت نفسه شرط التجربة الروحانية الصوفية وسِمَتها الأساسية المذكورة دائمًا» (PE، 1535؛ III، 466). إنَّ الانفصال عن الجسد الذي يمجّده الصوفيون، على غِرار حالة السكينة *Gelassenheit* لدى إيكهارت، هو من أقوى رموز الهُويَّة الطوباوية، وذلك بفضل الرباط الجوهري بين «قِمّة النفس الرفيعة» و«صحراء القوى الإلهية».

إنَّ مكر الوعي الصوفي، كما يحلّله بلوخ، هو أنّه، بحُجّة الاستسلام جذريًّا لـ المُطلق، يعلّمنا كيفيَّة التجرُّد تدريجيًّا (الانفصال) عن الله نفسه؛ هكذا يفسّر «اللقاء المُدهش بين النقد الإيماني الصوفي والنقد الأنثروبولوجي للّغة الدِّينيَّة التقليدية» (AC، 237-241؛ 267-271). وتحدثُ كلّ الأمور كما لو أنَّ المُجازفات «المضادّة للّاهوت» في التصوّف كانت تُهيّئ الظروف التي استخدمها نقد فيورباخ الأنثروبولوجي فيما بعد؛ فقد أشعل التصوّف لدى أكثر الممثّلين جذرية لهذا النقد شرارة اليوتوبيا التي لن تنطفئ أبدًا. وحين توسّل المعلّم إيكهارت إلى الله ليحرّره من الله (AC، 239؛ 269)، رأى بلوخ ذلك تعبيرًا عن إلحاد خفيّ، عن أول حركة لـ «التعالي من غير تعالٍ غريب عن الإنسان» (AC، 241؛ 271)، وهو أيضًا أعمقُ الأُمنيات في كلّ وعي طوباوي. إنَّ حقيقة كون الإيمان الصوفي الباطني يتطلّع إلى تخطي الحدود الطائفية لجعل الإنسانية كلها تشارك في تجربة المطلق، تبيّن أنه قد مارس أوّل عملية «تجاوز» (*Aufhebung*) للدِّين (PE، 1538؛ III، 468).

من خرق العادة إلى العجائبي الطوباوي.

الاستنتاج الثاني يتعلّق بالعجائبي، من المُمارسات السحرية البدائية إلى معجزة شفاء المرضى وعجائب أُخرى تحقّقت على أيدي مؤسّسي الأديان. وحتى إذا كان صنع المُعجزات، في نظر بلوخ، أداة لا يُستغنى عنها في كلّ دعاية دينية، فهو لا يُنكر تغيّر الدلالة الذي طرأ على خرق العادة منذ أن أخذ ينفتح على منظور أخروي، بما جعله يتفاعلُ مع الرؤيا القيامية: «انظر إنني أنجز كلّ شيء جديد». و«المُعجزة الأساسية» ليست هي الوحي، بحَسَب ما يظنّ روزنتسفايغ، بل هي رؤيا نهاية العالم Apocalypse (PE، 1544، III، 475). لقد قدّر بلوخ أنَّ

معنى العجائبي، أي «الإيمان بالتفجّر»، يُمكن أن يستمرّ بعد زوال إعجاز خَرْق العادة بمعناه الصحيح: «على خلاف الخرافة التي يقتات عليها صانعو المُعجزات، يُعَدُّ الإيمان بالعجائبي، منذ البداية، إيمانًا بالرجاء، بل بالمُفارقة، دون أن يكون تحقّقًا موضوعيًا من واقع فعليّ» (PE، 1547؛ III، 478).

إنَّ إلحادًا من غير أرض موعودة لا يسعه أن يطالب بإرث الأديان التاريخية الكبرى. والحال، أنَّ هذا هو ما فعله بلوخ سائرًا على نهج فيورباخ. وإذا كان «هدفُ كلّ الديانات الكبرى هو على الدوام التبشير بأرض يسيل فيها الحليب والعسل فعليًا أو رمزيًا»، فإنَّ هدفَ الإلحاد الذي يزعم تبنّي مضامين الدّين «هو الهدفُ نفسُهُ بالتحديد [...] لكن من غير ربّ، ومع الوجه المُوحى به لربّنا الخفي *Absconditum* ولـ الخلاص الكامن في الأرض الصعبة» (PE، 1550؛ III، 481-482). هذه هي الكلمة الأخيرة في تأويل للدّين يُحدثُ قطيعةً نهائيّةً مع التفسير الاشتقاقي الذي يجعل الدّين (*re-ligio* إعادة صلة) وهو ما سيرجعنا إلى أصل أُسطوري. وقد قرأ بلوخ هذا التفسير في الاتجاه الآخر، فرأى في معنى *(re-)* ومعنى *(dé-)* *(pré-)* في الوقت نفسه، وبهذا صار الدّين يقوم على فكّ الصّلة *déliaison* وعلى إرهاص الصورة *préfiguration* وعلى التحرير *délivrance* وعلى الاعتراض *prolepse*.

«الكتاب المقدّس المُضطهد»: تأويل جديد للكتاب المقدّس

يُمكن أن يُقرأ نصّ الإلحاد في المسيحية *L'Athéisme dans le christianisme* بصفته ردًّا من بلوخ على التفسير الهيغلي للدّين المُطلق. ونجد في الكتاب على نحو مضخّم أطروحات هيمنت بقوة على كتاب مبدأ الرجاء وكانت متعلّقة بالإسخاتولوجيا اليهودية المسيحية. أمّا ما يتعلّق بالعهد القديم، فقد عرض بلوخ سِفر الخروج بصفته شرارةً للحركة المُناهضة للثيوقراطية التي تبنّت قضية أفعى سِفر التكوين. إنّ الكشف عن الاسم الإلهي يفتح أمامنا مستقبلًا جديدًا جذريًا، بشرط تأويل عبارة «سأكون ما سأكون» بأنّها إعلانٌ لـ خروج يحرّرنا من التصوّر التقليدي ليهوه نفسه (AC، 94؛ 113). وعرض علينا بلوخ أيضًا تأويلًا مُغرضًا لنفاد الصبر الإسخاتولوجي لدى الأنبياء، وهو تأويل نفترض أنه يهيّئ المجال لقياميّةٍ «بروميثيوسية عبرانية» (AC،

117؛ 137). ولهذا، فإنَّ قراءة كتاب أيوب Job بوصفه «بروميثيوس توراتيًا» (AC، 124؛ 144) يقلب التأويل التقليدي: فبدلًا من القول إنَّ إيمان أيوب أقوى من حُجَج الثيوديسيا، جعله بلوخ تمرّدًا يتمسّك بالثقة بمحرّر سِفر الخروج، حتى بعد أن فقد الإيمان بـ العدالة الإلهية (AC، 134؛ 154).

وتتكرّر الرغبة نفسها في تأويل صورة يسوع ورسالته. ذلك أنَّ يسوعَ، كما صوّره بلوخ، أقرب إلى الانتظارات القيامية ليوحنا المعمدان منه إلى من يتوجّه إليه المعمداني، سجين هيرود (Hérode)، بالسؤال القلق: «هل أنت من ينبغي أن يأتي؟». ولم يكن أمام يسوع رسالة سوى تلك التي نقرؤها في إنجيل مرقس Marc: «الأزمنة اكتملت ومملكة الله قريبة» (Mc، 1، 15). إنَّ المسيح، واسمه الخفيّ هو «ابن الإنسان» لا «ابن الله» (AC، 155؛ 179)، يمارس حبًّا جذريًا يحمل هو نفسه دلالة أخروية. وقد دفعه إنجيل الفداء الإسخاتولوجي إلى «استثمار الله» على نحوٍ أكبر ممّا فعله أيّ واحد من مؤسّسي الدِّين حتى ذلك الوقت. وهكذا، تحوّل إلى المحرّر بامتياز وافتتح خروجًا جديدًا ونهائيًا: «أكّد نفسه على كلّ الوِجهات بوصفه خروجًا»: خروجًا جديدًا، أخرويًا وثوريًا من على طول الخط ـ قيام الله [...] في الإنسان» (AC، 148؛ 171).

وفي مُواجهة اللاهوت المتشدّد في دراسة سيرة المسيح، تجلّى عنف تأويل بلوخ على نحو خاصّ في نقد الفصل 17 من إنجيل يوحنا، الذي عَدَّهُ بحقٍّ بمنزلة «مفتاح الإنجيل» (AC، 175؛ 199). وعندما تلبّس ابن الإنسان الاسم الرباني أثبت سيادة «ضربت في قلب الإله (*Kyrie*)» (AC، 178؛ 203). إنَّ خطبة الوداع للمسيح تشكّل بهذا المعنى ذروة الاستثمار البروميثيوسي للمجال الإلهي. وإنّ وداع يسوع للحواريين يعني، في الحقيقة، أنّه يتخلّص نهائيًا من الله ـ الأب! وهذا التأويل أقرب إلى الغنوصيين وإنجيل «الله الغريب» لماركيون Marcion* منه إلى مسيح القدّيس بولس.

إن الجِدّة الحقيقية في المنظور الذي افتتحه كتاب الإلحاد في المسيحية هي الصّلة التي أقامها بلوخ بين تأويله الأنثروبولوجي والطوباوي للدِّين المسيحي اليهودي والمشكلة الهيرمينوطيقية الخاصة بمنزلة الكتاب المقدّس وتأويله. إنّ

(*) لاهوتي تعاملت معه الكنيسة على أنه هرطوقيّ.

التفسير التاريخي ـ النقدي هو، في الغالب، ما قصدَه، ولاسيّما برنامج بولتمان* عن نزع الأسْطرة عن الدِّين، وهو ما يُعادل إخصاء نصّ الكتاب المقدّس. لقد ناضل بلوخ من أجل إعادة تأهيل كتاب الفقراء المقدّس *biblia pauperum* الذي يتوجّه أولاً إلى الفقراء، والمنبوذين، والمقهورين الذين يستمدّون منه، في كلّ وقت، مُسَوِّغاتٍ لتبديد اليأس، وغير مُسَوِّغٍ للدعوة إلى التمرّد.

إنَّ الإلحاد التخريبي، الذي يُريد الاستئثار بالميراث الطوباوي الذي أورثنا إياه الدِّين اليهودي المسيحي، لا يُمكن أن يستخفّ بالكتاب المقدّس، ذلك أنَّ نظرته إليه هي نظرة التراتيل الروحية: «اتركوا شعبي يذهب!» (AC، 25؛ 35). والأمر لا يعني تسويغَ القراءات ووصايا الكتاب المقدّس التي تشجّع على تحرير العبيد فحسبُ؛ بل يعني أيضًا إخراج لغة العبيد من «نص باطن الأرض» (AC، 16؛ 20) للكتاب المقدّس، وذلك بالعكوفِ على «نقد» حقيقي لنصّ الكتاب المقدّس.

والسؤال الحاسم هو: من المخاطَبون الأوائل بكتابٍ بمثل هذا الخطر وقوة الانفجار؟ إنَّهم الفقراء المتطلّعون إلى التحرُّر، الذين يكتشفون في الكتاب المقدس الدعوة إلى وضع حدٍّ لحكم الطغاة. «التّقي الوحيد هو، في نهاية المطاف، ذاك الذي لا يشعر بالسكينة. وهذا النوع من الوفاء اليوتوبي الذي هو وفاؤه، الذي يُبقيه قَلِقًا، يُمثّل العمق الحقيقي للنصّ على نحو كبير» (AC، 35؛ 44).

إنَّ بلوخ، بعد أن دفع هذا الانحياز الهيرمينوطيقي إلى نهايته، نقل منظوره الثنائي إلى التعارض بين الخلق والقيامة على أرض تفسير الكتاب المقدّس نفسه، مفترضًا أنَّ نصّ الكتاب المقدّس محصّلة تسوية بين التطلّعات القياميَّة والرقابة الكهنوتية. فالقراءات «النقدية» الشائعة للكتاب المقدّس تُشارك أكثر من مرة في نوع من الرقابة الفكرية التي تُخفي المكوّنات القيامية. والحال أنَّ هذه النصوص تُخفي إمكاناتِ قلق وتحريض ثوري تسعى الأرثوذكسيات عبثًا إلى السيطرة عليها وتوجيهها.

وهذا المُقتضى المُسبق هو ما سَوَّغَ الدعوى التي رفعها بلوخ ضد عملية نزع الأسْطرة عن الدِّين التي اضطلعَ بها بولتمان. وقد حدثَ ذلك، في نظره، كما لو أنَّ التأويل المسمّى «وجوديًا» يتضمّن بقعة عمياء، وهي عمياء لأنها حاضرة فعليًا داخل الأسطورة نفسها واليوتوبيا كذلك، ولأنَّ صورة في الأقل من صُوَر الوعي الأسطوري لا تستطيع، ولا ينبغي لها، على كلّ حال، أن تتجرّد من طابعها

(*) لاهوتي لوثري ألماني.

الأسطوري: صورة برومثيوس على وجه الدّقة! إنّ الدعوى المرفوعة على بولتمان، الذي يُعبِّر لاهوته عن موقف شخص منقطع عن العالم وعن الانعكاس الأيديولوجي التام لـ «البيت البرجوازي الراقي» (AC، 46؛ 59)، تنسحب كذلك على اللاهوت الجدلي لكارل بارت، آخر «حصون التعالي وقلاعه» (AC، 50؛ 62). وهكذا، فإنّ الانحياز المُعلن لتوماس مونتسر ضد لوثر يتحوّل إلى إدانة حاسمة للاهوت بارت.

والهيرمينوطيقا التوراتية التي ينادي بها بلوخ تجذّر نتائج النقد التاريخي وتستولي عليها، هذا النقد الذي أراد، منذ شفايتسر (Schweitzer)، «أن ينظر نظرة جدّية إلى الدعوة الإسخاتولوجية (الأخروية) في النكتاب المقدّس» (AC، 57؛ 71). ويكتسب العمل النقدي، في هذه الحالة، دلالة جديدة تستبق بعض القراءات المُسمّاة «مادية» للكتاب المقدّس. وإذا أُطلق العنان للخيط الأحمر لتوجيه القراءة «اللّاثيوقراطية»، فإنّ الأمر يعني إذ ذاك أن نبرز خلف النصّ المُقنّن، كما تقرؤُهُ الكنائسُ وتؤوّله، «نصًا مقموعًا» أو مكبوتًا. وهكذا، «ما لَمْ نُجَدّد نقد الكتاب المقدّس، فإنّ فلسفة الدِّين تصبحُ مستحيلة، ولاسيَّما الفلسفة الثورية والطوباوية» (AC، 83؛ 98).

هذا التصوّر لِـ «نقد من خلال الكتاب المقدس» (AC، 85؛ 100)، الذي يهتمُّ بالعثور على آثار تقليد تخريبي خنقه التشدّد جزئيًا، وكذلك التأويل الطوباوي للإسخاتولوجيا اليهودية المسيحية، يشكّلان نسختين من المُهمّة نفسها: «[...] من الواضح أنّ ثمة كتابًا مقدّسًا تحت الأرض من شأن نقد الكتاب المقدّس أن يكتشفه اليوم، ولو كانت هذه العملية في بدايتها كتابًا مقدسًا جوفيًا يظلّ كلّه موجودًا في ما قبل التبعية التي تتلألأ بها الثيوقراطية وتندثر بها، وموجودًا ضدّ هذه التبعية، بل يتجاوزُها» (AC، 86؛ 100). إنّ «نزع الطابع الثيوقراطي» المترتّب على ذلك يَحُلُّ محلّ نزع الخطاب الأسطوري الجذري.

أسئلـة

يميّز بلوخ في مبدأ الرجاء اتجاهين في الفلسفة الألمانية: اتجاه الخلاص من هيغل إلى ماركس مرورًا بفيورباخ؛ واتجاه الدمار ابتداءً بشوبنهاور وانتهاء بنيتشه ثم بمن خلفه من المُعاصرين (PE، 318؛ I، 330). والاتجاه الأول هو ما أراد المُضِيَّ به حتى نهايته المنطقية مُوليًا الثاني ظهره كليًّا للثاني.

وبالرَّغم من الاختلافات الملحوظة بين الممثّلين الثلاثة للنقد الأنثروبولوجي للدِّين الذين انتهينا من دراستهم، فإنَّ ثَمَّةَ منحى مُشتركًا يبرز أمام العين: فكلّ واحد منهم أعلن نفسه، على طريقته، مُنَفِّذًا لوصية الدِّين اليهودي المسيحي. غير أنَّ تصوُّراتهم لهذا الميراث، وكذلك للمراحل التي عالجوها، تختلف اختلافًا جذريًّا. إذ رأى فيورباخ أنّ البشرية، بصفتها هذه، أصبحت الرابط الكوني لكنوز الدِّين التي ظلّت مجمّدة طويلًا في العالم الأُخروي الذي يتعذّر بلوغه. وما يُريد أن يُعلّمنا إياه هو أن يكون توظيفنا لرأسمالنا أكثر جدوى. أمّا نيتشه فقد شدَّدَ، بعكس ذلك، على الرهان الذي يصعب تحقيقه. إنَّ ميراث *Hinterlassenshaft* الثقافة المسيحية قوامه أساسًا مجموعة نذالات وحالات جنون (3، 74). وقد وجد منفّذ الوصية، أي نيتشه، نفسه أمام دور من يُعلن إفلاس مشروع خاسر (3، 16). في حين تمثّل الإرث الدِّيني لدى بلوخ في شكل أعمال لن تُؤتي ثمارها إلّا في مستقبل بعيد. وقد طالب منفّذ الوصية جهارًا بالفوائد التي وفّرها الرأسمال سلفًا، مُحتفظًا بحقه في أفضل شروط الاستثمار. إنَّ الحدود الأساسية لمقاربات الدِّين الثلاث هي حدود صورة تنفيذ الوصية.

وكنتُ في نهاية الفصل السابق قد عرضت بعض الدواعي التي حالت دون أن أتبنّى تبنّيًا نهائيًا مدرسة الشكّ النيتشوي. أمّا العقبات التي منعتني من اعتماد «اتجاه الخلاص» الذي نادى به بلوخ فهي قوية جدًّا، بمعزل عن تلك التي كنتُ قد ذكرتها عند الحديث عن فيورباخ. وسأعدّد الأسئلة النقدية التي أودّ توجيهها إلى فلسفة الدِّين لدى بلوخ، مُنطلقًا من العام إلى الخاص، أي من المُقتضيات الأنثروبولوجيّة والأنطولوجيّة الموجودة في كتاب مبدأ الرجاء إلى تأويل الدِّين.

1. يحتلّ بروميثيوس مركزًا مرموقًا في قائمة القديسين المتفلسفين التي عرضها علينا بلوخ. ويُمكن، مع ذلك، أن نتساءل: هل يُوجد أيضًا في قائمته

مكان لقدّيسين آخرين سواه؟ ومن المُهمّ، على كلّ حال، التوقّف عند التحليل النقدي للأُسطورة الغريبة، صندوق باندورا، التي عرضها بلوخ في الفقرة 22 من مبدأ الرجاء. فبناءً على الخرافة التي أوردها هزيود (Hésiode)، تقدّم باندورا إلى البشر صندوقًا، بعدما أرسلها زيوس (Zeus) إليهم، وقد كان صندوقًا مُقفلًا مملوءًا بالهدايا الخَطِرَة. وبروميثيوس الذي يملك مُسَوِّغاتٍ كثيرة لعدم الثقة بزيوس رفض هدية إبيميثي (Epiméthée) «الذي لا يفكّر إلّا بعد لأي» (بِما يمنحه شرف أن يُسخِّر اسمه عنوانًا لإحدى أعرق السلاسل الفلسفية لإحدى دور النشر الفرنسية!) قبل الهدية الإلهية. وأراد هزيود أن يُقنعنا بأنه قد تبيَّنَ أنّ صندوق باندورا كان علبة مملوءةً بالمكر والإساءة: خرجت منها كل الآلام الكبرى التي مُنيت بها البشرية؛ ولم تظلّ أخطر الآلام داخل الصندوق إلّا بفضل رأفة زيوس: الرجاء على وجه التحديد.

وظَلَّتْ سلالة كاملة من الفلاسفة، وصولًا إلى اسبينوزا، تُثني على زيوس لقراره الصائب وحكمته. لكن بلوخ لم يكن من هؤلاء، بل اقترح علينا قراءة أُخرى مُختلفة تمامًا، أكثر مجازية، للأُسطورة نفسها. فصندوق باندورا، بعيدًا عن كونه علبة مكر وإساءات، هو صندوق عجائب يشتمل على الكنز الأغلى ثمنًا، الذي لا يُمكن أن يتبخّر: إنَّه الرجاء الذي يمنحنا الشجاعة لنعيش. وتبعًا لهذا التأويل الذي ينتمي إلى الهلّلينية المتأخرة، والذي يُعَدُّ التأويل الصحيح، بحَسَب بلوخ، يكونُ «الرجاء هو الكنز الوحيد الذي يُمكن أن يبقى للبشر والذي، وإن كان لم يؤتِ ثماره بعد، لا يتحوّل أبدًا إلى عدم» (PE، 389؛ I، 400). وبناءً على افتراضه المُزدوج الأنثروبولوجي والأُنطولوجي في فلسفة الرجاء، يدعونا بلوخ إلى أن نسير خطوة أُخرى داخل المجاز، لنجعل علبة باندورا رمز عالم لم يتحقّق بعد ولم يكتمل.

ومهما تكن هذه القراءة مُغرية، فأنا أفضّل عليها قراءة هزيود[8]، كما أقدّر أنا أيضًا، مثل هانس يوناس (Hans Jonas) في الفصل الأول من مبدإ المسؤولية، أنَّ

(8) من المُهمّ جدًا، من جهةٍ أُخرى، المقارنة بين قراءة بلوخ وقراءة نيتشه في الفقرة 38 من كتاب الفسق Aurora (3، 45-46) الذي يُشير إلى الاختلاف الذي لا يُردّ بين الفهم الإغريقي والتقويم اليهودي المسيحي للرجاء.

زيوس لم يُبدِ رحمة فحَسْب، بل أبدى كذلك حكمة وروح مسؤولية، بعد أن أقفل غطاء العلبة قبل أن تثور عاصفة الرجاء الطوباوي على وجه الأرض. فهل يعني ذلك أننا محكومون بالاستسلام أو باليأس؟ لا أبدًا! فقد جَعَلَنا روزنتسفايغ نستشف جوابًا آخر مُمكنًا: فبدلًا من الرجاء الطوباوي، يلزمنا أن نتعلّم كيفيّة اكتشاف بذور الرجاء، والنموّ غير المرئي لـ مملكة الله في الخلق نفسه.

2. لا يُصبح هذا الجواب مقبولًا إلّا إذا رَفَضْنا الانحياز الغنوصي الذي تبنّاه بلوخ. وما دامَ بإمكاننا أن نُحدث تعارضًا بين إله التكوين وإله الخروج، بعدما جعلنا الأوّل مُستبدًّا شرقيًّا فظيعًا ومجّدنا الثاني بصفته المحرّر الأكبر، فستحتفظ الأفعى بالكلمة الأخيرة. وفي هذه الحالة، يمثّل الخروج علامة فجر بشري بروميثي، تقضي، شيئًا فشيئًا، على مستبدّيها، وتتعلّم تدريجيًا كيفيّة الاستغناء عن الضمانات التي تقدّمها إليها الأيديولوجيا الدّينيّة نفسها.

3. تأويل المسيحية الذي يعرضه علينا بلوخ يتبنّاهُ فيورباخ بحقّ. ومع ذلك، بينهما اختلاف كبير. إذ رأى فيورباخ أنّ المعتقد الأساسي في المسيحية هو التجسّد. ورأى أنّ كلّ شيء ينطلق من قراءة أنثروبولوجيّة جذريّة للتجسّد *Menschwerdung* وإليها يعود. ويظهر أوّل وهلةٍ أنَّ بلوخ لا يفعل غير ذلك. بيْد أنَّه لا يُمكن إغفال إلحاح بلوخ وتكرار إعلان انتمائه إلى التراث الغنوصي الذي يرفض بحزم أية فكرة عن التجسّد. إنَّ أفعى طائفة الأوفيت ophites المسيحية (AC، 192-198؛ 217-223) هي الشعار الذي يلخّص على أحسن وجه التوجّه العام لهذا المشروع.. فهي وحدها الحيوان الطوباوي كلّيًا، وهو ما يفسر إمكان الغنوصيين مُماثلتها بالمسيح المحرّر.

والتقابل الذي يُقيمه نيتشه بين ديونيزوس والمصلوب يستحقّ الاهتمام أكثر من دبيب حية الأوفيت، التي أرادت أن تقودنا إلى مُستقبل أيام زاهر، بعدما وعدتنا بأن تجعلنا شبيهين بالله. ومن جهةٍ أخرى، ما يحمل أكثر من دلالة هو أنّ بلوخ لم يقترب لحظة من السواحل المنكوبة لأرخبيل الغولاغ (goulag)، طَوال رحلة مبدأ الرجاء*.

(*) يُذكِّرُ الغولاغ بمعسكرات الموت التي أنشأها ستالين لِمُعارِضيهِ. [المترجم]

إنَّ بلوخ يتبنّى «إنجيل الروح القُدس» لماركيون، مُناديًا بـ «إله غريب عن كلّ خلق للكون» (AC، 196؛ 221). إنَّ طريقته في تصوير هيئة ماركيون تلخّص الخيط الهادي لفلسفته الخاصة في الدِّين: «الاستيهام المسيحي لماركيون لم يكن يعرف من السماء شيئًا إلّا إشارة أتوبوس *Atopos* التي تُضيء الطريق أمامنا» (AC، 203؛ 278). إنَّ الثنائيات الكبرى التي تُهيمن على كتاب نقيض الأطروحة *Antitheseis* لماركيون أثَّرت في تفسير المسيحية الذي طوّره بلوخ في كتابه الإلحاد في المسيحية. وقد لَحِظَ ريتشارد شافلر أنّ كل شيء يجري هنا كما لو أنَّ «زرادشت كان يُملي القواعد التي اتّبعها بلوخ في مُحاولة الحديث عن موسى ويسوع»[9].

إنّ جيل اللاهوتيين الذين استولوا بدافع الفضول، وبشراهة أحيانًا، على بعض أفكار بلوخ، ليُعيدوا التفكير في الإسخاتولوجيا ويؤسّسوا لاهوت الرجاء، نادرًا ما كان يُعيد استخدام الثنائية الغنوصية التي كان بلوخ يعزو إليها انطلاقة طوباوية جديدة. ومع ذلك، نجد أنّ هذه التباينات المُشار إليها ـ إله الخروج في مواجهة إله الخلق، وعيد العنصرة* مؤوَّلًا بصفته خلقًا مضادًا ـ تصبّ كلّها في أُطروحة مركزية: «التكوين الحقيقي ليس في البداية بل في النهاية» (AC، 203؛ 278). والألف والياء، أو بلغة روزنتسفايغ الماضي المُطلق، والحاضر المُطلق، والمُستقبل المطلق هي ما يُخشى عليها من التباعد داخل فكر يجعل الإسخاتولوجيا خلقًا مُضادًا، ويجعل الله مُنافسًا خطيرًا للإنسان.

4. عندما فرض بلوخ على فيلسوف الدِّين هذا البديل المأخوذ مباشرة من الغنوصية، وضعه أمام خيارات متعدّدةٍ مُميتة أيضًا. فالخيار الأول يجد تعبيره الرمزي في الاختيار بين لوثر ومونتسر، أي إمّا الأيديولوجيا وإمّا اليوتوبيا. وحتى إذا سلّمنا مع بلوخ بأنَّ مُقاربته للدِّين أسهمت في تسليط ضوءٍ ساطع على

(9) Richard SCHAEFFLER, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, p.112.

ويشتمل هذا الكتاب على نقاش نقدي مميّز لأطروحات بلوخ ولتلقيها اللاهوتي.

(*) عيد الحصاد عند اليهود. [المترجم]

كثير من الظواهر الدِّينيَّة التي أبقاها فلاسفة آخرون في الهامش، فبالإمكان التساؤل عن مدى وجوبِ قبولِ فيلسوف الدِّين الخيارَ الآتيَ: إحالة الدِّين إمَّا على وظيفة أيديولوجيَّة وإمّا على وظيفة يوتوبية.

وفي دراسة عن هيرمينوطيقا العَلْمنة[10]، صاغ بول ريكور الأُطروحة الآتية: **«في عصر العَلْمنة *sécularisation* وقع الإيمان في حبائل الخطاب الجدالي أو الدفاعي عن العقيدة، وشعر أنّه متهم، بل رغب في أن يصبح مُتهمًا، فردُ الإيمان على اتهامه بتهمة الأيديولوجيا بتبنّي اليوتوبيا. غير أنه بعد أن قَبِل الإيمان أن يفهم نفسه في ضوء هذا البديل بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، أقرَّ المفاهيم الزائفة التي تنظّم هذه المُواجهة المُلتبسة وأقرَّ في الوقت نفسه نظام العَلْمنة الذي أخضع له صورته الرمزية نفسها»** (م. ن.، ص61). وأرى أنَّ على فلسفة الدِّين، بعد ريكور، أن تتجاوز هذا الخيار، مُبيّنة أنَّ لـ «الإيمان جذورًا أعمق من صور اليوتوبيا والأيديولوجيا» (م. ن.، ص66).

5. عدوّ بلوخ اللدود هو مذهب التذكّر لدى أفلاطون (PE، 158؛ I، 171)، وهو ما يشكّ في أنه شكل الضمانَ الأيديولوجيّ لكلّ الأفكار العتيقة، وشكّل عقبة أمام ولادة عالم جديد. ذلك أنَّ الدِّين، في نظره، قد دفع هو أيضًا ضريبة هذه الفكرة غاليًا. غير أنَّ تركيزه الحصريَّ على الوظيفة الطوباوية جعله يُغفل الدور الأساسي للذاكرة وفعل التذكّر داخل الوعي الدِّيني. ويمكن أن يُعَبَّرَ عن ذلك بالرجوع إلى كتاب حديث العهد عن سوسيولوجيا الدِّين فيُقالَ: ما يكاد يكون خفيًا كلّيًا عند بلوخ هو مظهر «الدِّين من أجل الذاكرة»[11].

6. إنَّ قراءة الكتاب المقدّس على أساس فرضية «كتاب مقدّس تحت الأرض» تُفضي، بحَسَب ما أشار إليه شيفلر (Schaefler)، إلى «نوع من التفسير المتوحّش الذي يتحدّى كلّ قواعد الفيلولوجيا»[12]. إننا أمام تأويل ليس مُغرضًا

(10) Paul RICŒUR, «L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie», dans E. CASTELLI (éd.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1976, p.49-68.

(11) Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

(12) Richard SCHAEFFLER, *Was dürfen wir hoffen?*, p.108.

ومُنحازًا فحَسْب، بل يُعَدُّ انتقائيًا جدًا. فبذريعة إعادة تأهيل الكتاب المقدّس الموجود تحت الأرض وتحديثه، أخفى بلوخ حواشي كاملةً من التراث الدّيني، ولاسيَّما النصوص التشريعية والحكمية. هذا ما كان عليه أن يدفعه ثمنًا لمحاولته نزع الثيوقراطية جذريًا عن نص الكتاب المقدّس، الذي لا ينفصل عن أُنطولوجيته المتعلّقة بـ «ليس بعد»، وعن الطبيعة الافتراضية للرجاء الذي «يُصبح تحقيقه مطلوبًا، بدلًا من أن يُطلبَ بصفته نعمةً» (م.ن.، ص251).

وبصرف النظر عن مدى قبول فكر بلوخ داخل اللاهوت، على فيلسوف الدّين أن يخوض السجال على أرض تاريخ الأديان، لكن مع تغيير في المنظور. فبدلًا من النظر إلى نصّ الكتاب المقدّس ـ والنصّ الدّيني عمومًا ـ من زاوية تاريخ كتابته حصريًا، من مصلحته الاهتمام بمُختلف الطرائق التي يُمكن أن نتملّك بها التراث الدّيني (انظر م.ن، ص251-257). وربّما كانَ أكثر ما ينقص بلوخ هو «شاعرية قراءة»[13] الكتاب المقدّس. هذا الانزياح «الهيرمينوطيقي» يبدو لي أكثر إنصافًا لقوة الرجاء الكامنة في ترتيلة «دعوا شعبي يذهب» من الفرضية المُصطنعة التي مفادُها أنّ سِفر التكوين ربّما يكون قد كتبته طبقة كهونتية حريصة على تقديم ضمانٍ أيديولوجيٍّ للسلطة القائمة، ومن فرضية أنّ سفر الرؤيا للقديس يوحنا يُمكن أن يكون دعوة مقنّعة إلى التمرّد.

وإذا كنتُ قد عدتُ إلى إصحاحين من إصحاحات العهد الجديد من أجل تقديم الفكرة التوجيهية التي اقترحها بلوخ، فإنّي أختتم هذه الأفكار مُتسائلًا: أَلَمْ يحجب التأويل الذي أنجزه للإسخاتولوجيا اليهودية ـ المسيحية جوهر الموضوع عن الأنظار: الإيمان بالوعد، كما يؤيّدهُ كلام الأنبياء؟ هذا الوعد هو ما ذكرته آية من الرسالة الثانية من رسائل القدّيس بطرس في صورة رائعة: «وتفعلون حسنًا إن انتبهتم إليها كما إلى سراج منير في موضع مظلم إلى أن ينفجر النهار ويطلع كوكب الصبح في قلوبكم» (بطرس 2، 1، 19).

(13) Sur ce concept, voir Paul RICCŒUR et André LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Éd. du Seuil, 1998, p.14-18.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

Werke (16 volumes), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1961-1971.

Geist der Utopie, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1964; trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard: *L'Esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977.

Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Gesamtausgabe, t.2 (1969); trad. Maurice de Gandillac: *Thomas Mümnzer, théologien de la Révolution*, Paris, Julliard, 1964; rééd. 10/18, 1975.

Das Prinzip Hoffnung, t.I-III, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp. 1969; trad. Françoise Wuilmart: *Le Principe Espérance*, t. I (1976), t.II (1982), t.III (1988), Paris, Gallimard.

Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968 (*Gesamtausgabe*, t. 14); trad. Éliane Kaufholz et Gérard Raulet: *L'Athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume*, Paris, Gallimard, 1978. *Experimentum Mundi*, trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1981.

لائحة المراجع.

MOLTMANN, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Munich, Christian Kaiser, 8e éd. 1969; trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz: *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1973.

SCHAEFFLER, Richard, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, Wissenschafttliche Buchgesellschaft, 1979.

فهرس الأعلام

المحتويات

القسم الأول
النـموذج العقلاني

القسم الثاني
النموذج النقدي